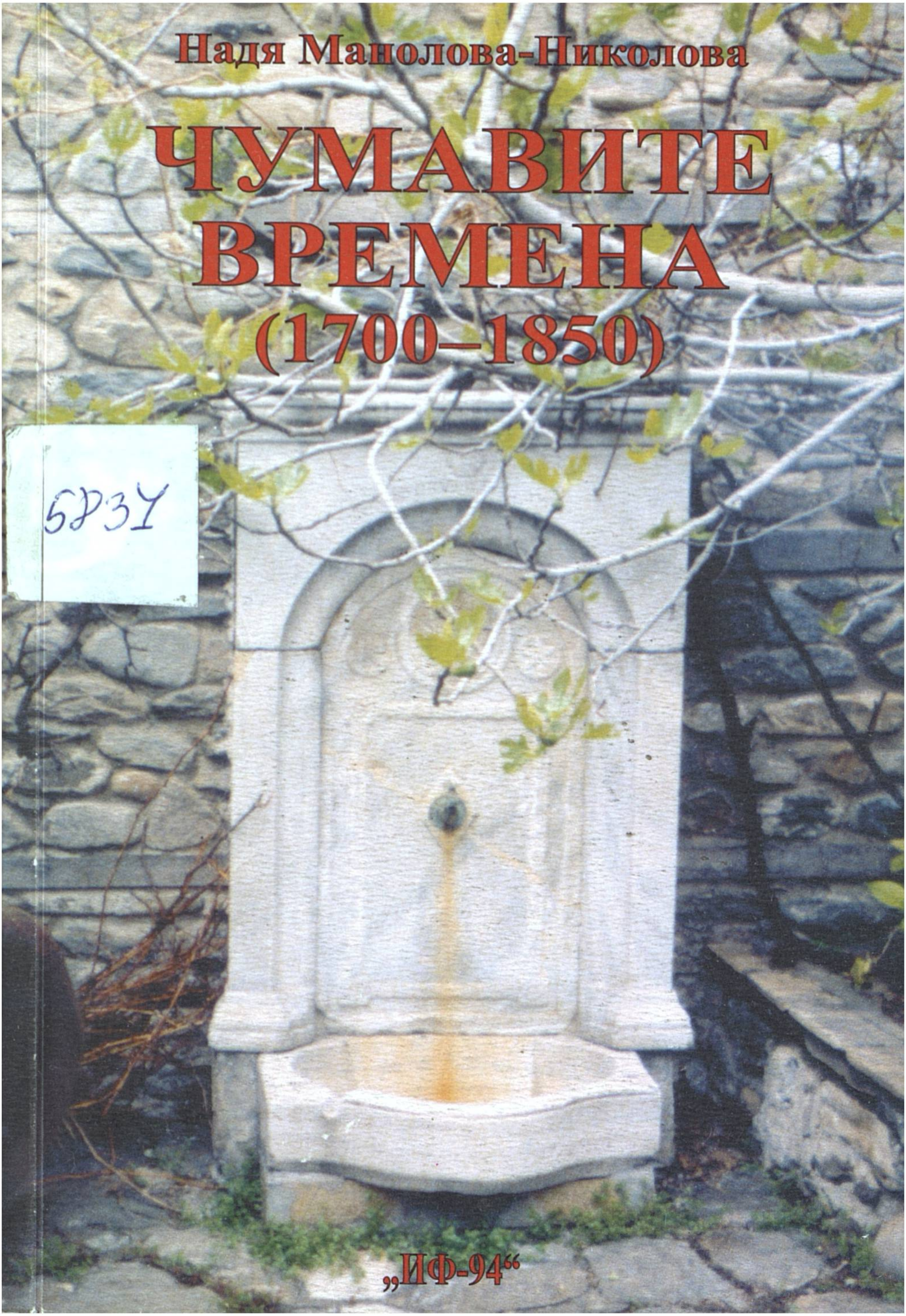
Надя Манолова-Николова

ЧУМАВИТЕ ВРЕМЕНА
(1700–1850)



5834

„ИФ-94“

НАДЯ МАНОЛОВА-НИКОЛОВА

ЧУМАВИТЕ ВРЕМЕНА

(1700–1850)

„ИФ-94“

В трудната работа върху темата за чумата
и българското възрожденско развитие
ми помагаха многина мои учители, колеги
и приятели, на които съм искрено благодарна.
Благодаря също на моето семейство
и на спомоществователите:
– Анелия Атанасова
Кооперация „ИФ-94“
– Международен център по проблемите
на малцинствата и културните
взаимодействия

254022

НАДЯ МАНОЛОВА-НИКОЛОВА

ЧУМАВИТЕ ВРЕМЕНА

(1700–1850)

София
2004

5833

EX LIBRIS
УНИВЕРСИТЕТСКА
БИБЛИОТЕКА
СОФИЙСКИ УНИВЕРСИТЕТ

Всички права запазени. Нито една част от тази книга не може да бъде копирана или предавана по какъвто и да е електронен или механичен начин без писменото съгласие на автора.

862
1-000075778

© Надя Иванова Манолова-Николова – автор, 2004
© Румяна Секулова – художник, 2004
© Костадин Грозев – превод на резюмето, 2004
ISBN 954-90589-9-9

В памет на моя баща Иван Манолов

(1930–1971)

СЪДЪРЖАНИЕ

ВЪВЕДЕНИЕ 9
Историческа справка 9
Констатации и догадки 10
Историография и източници 16
Параметри и изследвани аспекти 25
Бележки 28

Първа глава
ЧУМАТА – ПРИРОДНО И СОЦИАЛНО БЕДСТВИЕ 31
1. Огнища и пътища на болестта 31
2. Заразяване и обитавана среда 37
3. Чумна хронология и динамика 63
4. Цикли и фази; Сезони и продължителност 79
5. Подир чумата 87
    Бележки 106

Втора глава
СВЕТИЯТ ХАРАЛАМПИЙ – ЧУМНИКЪТ 121
1. Житието 122
2. Изображението 141
3. Почитането 151
    Бележки 163

Трета глава
СПАСЕНИЕТО 169
1. Бягствата 169
2. Другите средства и карантините 186
3. Лечителство и просветеност 217
    Бележки 241

В КРАЯ 249

Документи и библиография 252
Географски показалец 267
Списък на съкращенията 275
Summary 276

Приложения 279

ВЪВЕДЕНИЕ

Отколешните българи през средновековната и доиндустриалната епоха се сблъскват постоянно с природните стихии, бедствията и болестите. Естествената противоречивост между природната среда и бита очертава важния и динамичен хоризонт на делничното съществуване. Особено поле в него са болестните и епидемичните състояния, когато дълбоко емоционално, на живот и смърт, се преплита рационалното с магическото мислене, поведение и практика. В нашия текст, обърнат към миналото, е фокусирана чумата – най-страшната болест за човечеството от Античността до средата на XX век. Почти забравена днес, болестта е честа тема в българските народни песни, предания, пословици и заклинания. Вън от фолклора обаче в модерната книжовност и в нашето историописание чумата е твърде рядък сюжет. Отсъствието на историческо изследване върху ролята на чумата за развитието на българското общество изглежда необяснимо на фона на европейските и отчасти на балканските постижения в тази проблематика. То обаче е провокация за издирването на материали от различен характер, с които не само да се очертае картината на чумната болест сред българите, но най-вече да се разбере болестта като един от важните фактори за промяната и модернизацията на българската общност през възрожденската епоха.

Историческа справка

Съвременният свят разполага със значителен медицински опит и солидни научни постижения в изучаването на страшната чумна заразна болест. Съществуващата литература е огромна и обхваща различни аспекти на заболяването, неговата регионална география и значимостта му за развитието на човечеството. Интересът и изследванията на чумната епидемиология, бактериология и патогенеза продължават днес, подпомагайки проучванията върху историята на заболяването.

Ако за нас чумата е екзотична болест, в миналото нейната опустошителна сила е ужасявала човечеството. Старите автори под думата „pestis“ (чума) са разбирали всяка епидемия с голяма смъртност. За това само може да се предполага, че тя за първи път е записана в Стария завет, където според Първа книга на Самуил от 800 000 души във времето на цар Давид умрели 80 000. Допуска се, че чума вършувала през 1300 г. пр. н.е. в Египет. Известна е още Атинската чума от V в. пр.н.е. и чумата в Ефес от I в. пр.н.е.

Първите съществени и характерни описания на чумата е оставил Орибазий (ок. 326-403 г.), който пише: „В Либия, Египет и Сирия се наблюдават чумни бубони, доста опасни и смъртни...“[1] Сведението се отнася за края на II и началото на III в. н.е. Особено силна чумна епидемия избухнала през 531 г. в Египет, минала през Сирия и Мала Азия в Цариград, а после през Балканския полуостров, заляла цяла Европа и вършувала до 580 г. Известна още като „Юстинианова чума“, тя се приема за първата голяма пандемия на болестта. Някои изследователи предполагат, че нейните жертви са около 100 милиона души.

През Средновековието нови чумни епидемии заливали Европа и Русия. Те засягали и българските земи: в началото на VIII в. – 717-718 г., 746-749 г., през 863 г., през XI и XIII в. – това са само бегли свидетелства за проявленията на чумата тук. През 1346-1347 г. тя дошла от Азия, преминала през Балканите и достигнала до найотдалечените северни страни на Европа. Особено драматично е присъствието на чумата през този век на активно османско нашествие на Балканския полуостров. Чумата била по бреговете на Черно море в 1357 г., вършувала по дунавската крайбрежна ивица през 1362-1364 г.

„Черната смърт“ на столетието отнася близо една четвърт от тогавашното население на Европа и се смята за втората голяма пандемия в историята на болестта. Обхванати били Европа, Азия и Африка и жертвите ѝ са около 50 милиона души[2].

Стихването на болестта в началото на XV в. не означавало изчезването ѝ. Широки размери взело чумното бедствие, описано от Критовул през 1468 г., когато Тесалия, Тракия и Македония, Цариград били обхванати от него. Архивите на дубровнишките търговци постоянно съобщават за чума в различни точки на империята – в Радомир през 1482 г., в София – 1492 г. През 1511, 1534-1538, 1547 г. болестта върлувала в цялата Османска империя. Драматично описание за нея ни е оставил Бусбек от 1562 г. Честотата на чумните прояви и през XVII в. продължавала да бъде висока според кратките сведения, събрани досега. В 1622 г. мнозина монаси от Света гора са били покосени от болестта, а в 1628-1629 г. тя върлувала в Софийско. Епидемията господствала през 1641-1643, 1648, 1653, 1661, 1667, 1669, 1671, 1675, 1678, 1686, 1689 г. и др. Чумата има твърде широко регионално разпространение, но и това изброяване е достатъчно показателно за широкия обхват на заболяването[3].

В началото на XVIII в. избухнала голяма епидемия, обхванала Средиземноморието и станала известна като „Марсилската чума“. На стария континент през това столетие болестта била ограничена, но останала характерна за Източна Европа, Русия и Османската империя. В края на XIX в. се разразила третата пандемия, започнала през 1894 г. в Хонконг. Оттам болестта била пренесена в много пристанищни градове на Азия, Африка, Северна и Южна Америка, Австралия. Констатирани били заболявания и извън пристанищата. Общо по официални данни в периода от 1894 до 1938 г. от чума в различни страни по света починали повече от тринадесет милиона души[4].

Изолирането на чумния бацил от Йерсен и Китастао през 1894 г. в Хонконг дало огромен тласък на медицината в борбата със смъртоносната болест. През 1897 г. австрийското правителство организирало голяма международна конференция във Венеция с участието на всички европейски страни, включително и България. На конференцията се коментирал не само важният факт за откриването на чумния причинител, но се ситематизирали редица други констатации относно болестта: значимостта на почвата за поддържане и разпространение на бацила, опасността от преносителите мишки и плъхове, от вещите и дрехите на чумавите, очертан бил инкубационният период, било обърнато специално внимание за дезинфекцията на опасните места, вещи, транспорт и пр.[5]

Констатации и догадки

Причинителят на чумата е неподвижна и неспороносна, грам-отрицателна бактерия, с дължина 1-2 μm. Размножава се при аеробни и анеробни условия. Култивира се на обикновени течни и твърди хранителни среди. В чисти култури, предпазени от изсъхване и въздействието на светлината, при температура под 18°С чумната бактерия се съхранява жизнеспособна в течение на седмици и даже месеци. Изсушаването я убива сравнително бързо, а преките слънчеви лъчи за един ден. Влажната горещина я унищожава незабавно при 100°С, 1% карболова киселина – за 10 минути, 1% хлорен разтвор – за 15 минути, а парите на формалина – за 24 часа. Пръв Фракастор през 1564 г. е изказал идеята, че чумата се пренася чрез болните и техните дрехи, за което е препоръчвал изолиране и дезинфекция на дрехите им. През 1657 г. Кирхер констатира, че заразата се състои от дребни червеи в гноя и кръвта на чумавите, видяни под микроскоп. След откритието на чумния бацил от Китастао и Йерсен през 1898 г. Симонд доказва ролята на плъховете и бълхите като преносители на болестта.

Източниците на заразата са различните видове гризачи – мармоти, лалугери – суслики, белки, плъхове, мишевидни гризачи и болните от чума хора. Плъховите бълхи осигуряват пренасянето на заразата от гризач на гризач и от гризач на човека. В погребаните трупове жизнеността на бактериите се съхранява не повече от месец. В междуепидемичните периоди дивите гризачи осигуряват съществуването на възбудителя в природата. В голяма част от местата, където избухва чума, болестта се предшества от огромна смъртност сред мишките и плъховете. Те заразяват почвата, зърното и другите храни, както и местата, които често хората обитават. Зачумените бълхи ускоряват още повече разнасянето на заразата. То се улеснява извънредно много от общите ниски хигиенни условия и мръсотия. В последно време са изказани различни становища, поставящи под съмнение тезата за плъховото разпространение на болестта в Европа. Според френски археолози – ентомолози, изследвали останките от насекоми през античната и средновековна епоха, бълхата на черния плъх е тропичаска по произход и не издържа на по-суровите, студени условия на европейския континент. Изследванията им доказват, че преносител на чумата става бълхата на лисицата и язовеца, известна още като „човешката бълха“ (pulex irritans), устойчива на студа.

Човекът е силно възприемчив към чумните бактерии. Пандемичното разпространение започва, когато заразата се предава от човек на човек по въздушно-капков механизъм или чрез посредничеството на човешката бълха в стомашно-чревния тракт, на която се развива чумен блок. Смята се, че по-рядко настъпва заразяване на човек от човек посредством инфектирани вещи или по алиментарен път чрез консумация на хранителни продукти, осеменени с чумни бактерии. Заразяването на хората е несъмнено и през кожата, не само чрез ухапване или рана, а и с просто втриване на чумни бактерии в неповредената кожа. Инкубационният период трае между 1 и 6 дни.

Чумата не зависи от климата, нито от годишния сезон, но при различните природни и социални условия нейното проявление е различно. Като цяло силните горещини отслабват епидемиите, защото най-добрата температура за развитието на чумната бактерия е около 25°C. Според наблюденията, правени през XIX век, най-голяма заболеваемост имало във възрастта между двадесет и тридесет години; децата от всяка възраст боледували също често, като в първите си шест месеца били по малко предразположени към заболяването, отколкото впоследствие; при хората след петдесетгодишна възраст чумата се срещала рядко.

Заболяването започва внезапно, без видими предварителни симптоми. Характеризира се с висока температура до 40-41°C, изключителна слабост и силни болки в главата, непонятен говор, като в разгара на епидемията някои болни умират, без да са развили, каквато и да била местна локализация на чумния процес. В голяма част от случаите болестта се проявява под две форми: бубонна и пневмонична. Чумният бубон е специфично възпаление на лимфните възли, достигащ до размерите на кокоше яйце или ябълка. Белодробната форма може да бъде първична и вторична. Първичната се характеризира с общо тежко състояние, кашлица, задух, а вторичната е най-тежкото усложнение на бубонната форма, особено на подмишечния бубон.

Проявлението на чумните форми е различно. Епидемията от „черната смърт“ през XIV век се отличава с необикновена честота на пневмоничната форма, докато по време на т. нар. Египетска чума от XIX век наблюдателите почти не я срещат, а преобладава бубонната. Съществува чревна и кожно-бубонна форма на чума, характерна с кожни кръвоизливи и карбункули. Прогнозата при последната е благоприятна, но при останалите е твърде тежка. В наблюдаваната от лекарите трета пандемия кожно-бубонната форма имала второстепенна роля.

Смъртността е изключително висока, между 60 до 90-100 %, тъй като боледуването се съпровожда от голям брой различни усложнения и допълнителни инфекции. Преживяването на чумата дава относителен имунитет, повторно заболяване е напълно възможно, включително и с летален изход. Впрочем мнозина изследователи твърдят, че историята на болестта е история на нейните жертви. Част от тях оцеляват именно поради имунитета си, макар че променливостта, вариантността на причинителите за чумата често са оставяли мнозина без шансове[6].

Епидемиолозите приемат, че в света има постоянни ендемични точки на чума, където болестта съществува от незапомнени времена и периодично се изостря. Такива са някои местности от южните склонове на Хималайските планини, персийски и турски Кюрдистан, Уганда, Тибет, северна Монголия, западните САЩ и други. Всъщност в края на 80-те години на XX в. отново се появяват отделни съобщения за чума в областите на Приаралието, Русия, някои райони на Африка, а през 2001-2002 г. в Индия, които доказват констатацията на Международната здравна организация, че *„чумата, съхраняваща се сред дивите плъхове в многочислени природни райони на света, все още изисква постоянното внимание на всички санитарни власти...“*[7] Модерните изследвания обръщат голямо внимание именно върху регионалността на чумата и я разглеждат като широк екологичен проблем.

Първите успешни опити за лечение на чумата са направени с противочумен серум, инжектиран в първите дни на заболяването. Съвременното лечение е с антибиотици. Най-важният елемент на сегашната профилактика е ваксинирането, карантинните мерки и дезинфекцията[8].

Съществен е въпросът доколко набюденията и медицинските констатации от XIX и XX в. могат да се съотнасят към предишните столетия, като се има предвид променливостта на заразните болести, включително и на чумата? Поне засега се приема, че такова съотнасяне е възможно, но винаги да се работи внимателно с изворите, които могат да открият други факти и детайли от зловещото досие на чумата.

Историография и източници

В европейската историография чумните епидемии са постоянна тема на многобройни изследвания. Преобладаващата част от тях се отнасят за Средновековието и за времето от XV до XVII в., когато чумата е един сериозен проблем пред развиващите се европейски общества. Епидемиите на Балканите също са проучвани, защото полуостровът е проходна зона, през която чумата напада Стария континент. В нашия регион тя се задържа почти до средата на XIX в., поради което предизвиква много догадки за социалните и природни причини, определили този феномен. В изследванията си върху Средиземноморието Фернан Бродел поставя въпроса: „Защо Ориентът страда по-силно от чумното бедствие?“, без да намира подходящ отговор. Изключително прецизното и подробно изследване на Даниел Панзак за чумата в Османската империя предлага много обяснения, свързани с общото имперско развитие, особеностите на територията, икономиката и културата на народите, включени в нея[9]. Богатият документален материал, който Панзак използва обаче, съдържа само отделни сведения за българските провинции. Те се отнасят предимно за големите административни центрове по важните пътни артерии, които са постоянен интерес за османската администрация и за чуждите наблюдатели. Поради това обстоятелство изясняването на чумния феномен за нашите земи и особено влиянието му върху общественото ни развитие се нуждае от детайлно проучване.

Съвременните българи познават чумата като проблем благодарение на „Декамерон“ от Бокачо, „Чумата“ на Камю и разказа на Йовков. В българската научна книжнина отдавна са публикувани редица сведения за болестта, но те не са систематизирани и анализирани, а знанията са несистемни и хаотични. Без да са съпоставяни с други европейски и османски източници, повечето от тези свидетелства са останали вън от научната работа върху проблема за чумата в Османската империя и нейните разнообразни последствия в живота на българската общност. Тук не е възможно да се цитират всички онези български проучвания, които преднамерено или почесто случайно се спират на тази тематика. Частичните познания от историята на болестта се използват като обяснения за явления в демографията, поселищната история, стопанството или културата.

Първите сериозни опити да се формулират проблемите, свързани с чумата като специален предмет на изучаване, са направени през 40-те години на XX в. от младия тогава историк Христо Гандев и д-р Христо Тантилов. В текстовете им са събрани публикуваните дотогава сведения за болестта от различни източници и същевременно са формулирани основните въпроси за бъдещи исторически изследвания. По различни причини през следващите десетилетия тази проблематика не представлява интерес за историческата ни наука. Фактът, че изтъкнатият учен Хр. Гандев включва в сборника си през 1976 г. статията за изучаването на чумавите времена, подсказва, че професорът продължава да визира темата като значимо и перспективно поле за научно дирене. Всъщност отделни статии и студии, посветени на чумната зараза в българските земи, периодично се появяват в научния печат.

На организираните конгреси по история на медицината в България се изнасят и дискутират интересни въпроси за здравната култура и относно историята на чумата. Поддържа се интересът към тематиката, като се преповтаря известна вече информация за болестта и познати оценки върху нейната важна социална роля[10].

Чумата е бедствие, което масово поразява хората и се запаметява трайно чрез културните кодове на човека и семейството, рода и етноса, на които принадлежи. Думата „чума“ се използва и е обща за славянските езици. Според проф. Стефан Младенов тя вероятно има корен „keu“ с арийско-алтайски произход, означаващ изпъквам, подувам се, подобно на думи като чука, купа и др. Известният етимолог отбелязва, че коренът не е засвидетелстван в писмен паметник, а се приема за сравнително езикословно съображение. За първи път Йоан Екзарх в „Шестоднев“ прави описание на бубонната форма на болестта като внезапна и смъртоносна, без да използва термина „чума“. В други текстове общото слово за епидемии, което употребяват средновековните български книжовници, е „мор“[11]. Следователно важен въпрос на други проучвания е навлизането на термина „чума“ в книжовността, неговият смисъл, употреба и културни аналогии. Сравнително късно се появяват съобщения за конкретни прояви на болестта. Досега нямаме българско сведение за голямата пандемия от XIV в., отнела близо една четвърт от цялото европейско население. Първите, поне засега установени славянобългарски текстове за разпространението и пораженията на чумата, са от XVI и XVII в., като напълно възможно е в бъдеще внимателната изследователска работа да открие наши по-ранни свидетелства.

Съществена особеност на нашите източници е тяхната фрагментарност. Те нямат характера на официални и институционални документи, от тях не могат да се извлекат статистически данни в масив за развоя и пораженията от чумните епидемии. Нашите извори обаче имат предимството да са преките свидетелства за чумата в българските провинции на Османската империя. Тяхната достоверност и автентичност прави възможно използването им в научното проследяване на обстоятелствата, при които се разпространява болестта, нейната особена динамика и пътищата, по които българското общество я преодолява. Нашите извори не само съдържат фактите за историята на болестта, но представят развитието на самото разбиране за чумата като важен социален и личен проблем в българското културно пространство.

Най-често чумата откриваме като трагично събитие в летописните бележки, оставяни върху полетата на богослужебните книги. За разлика от XVI и XVII столетие приписките за болестта от XVIII век значително се увеличават[12]. Те съобщават за годината, мястото, продължителността и понякога за последиците от чумата, често със сведения за явления и събития, пряко или косвено свързани с нея. Информацията териториално обхваща само Балканския полуостров: българските провинции, манастирите на Света гора и основните административни и стопански центрове на Влахия и Молдова. Макар рядко, има съобщения и за Истанбул. Обхванат е богат регистър от епидемични прояви, някои от които са констатирани с други чужди източници. Има интересни съобщения за частичните, локални прояви на болестта, така също за войните и политическите размирици, които почти неизменно се съпровождат от чумата. В полето наприпискарската традиция от XVIII век чумните епидемии влизат като важен обществен и личен проблем не само на българите християни, но и за мюсюлманите:

„1725. во тая добра зима поче лута болесть, име се чума от месеца октомврия (замори) хрисани помало, турци непрестано...“[13]

Летописните бележки от първата половина на XIX в. са най-много, текстово обвързани с дълбоките процеси на културното обновление в българския духовен живот и на цялата империя. Светските промени в образованието и светогледа на българския елит определят появата на нова информация в тях: за броя на загиналите в някои селища, за съотношението между жертвите от мюсюлмани и християни, описани са бягствата на селата и новите места за живеене; записани, за да се знаят, са имената на отнесените в небитието завинаги хора и цели фамилии: „*...А на лето 1814 дойде от бога газепь, сиреч чума, зачувай боже от изтокь до заходь, най-после в село Пирдопь мори, мори до хилядо близо человеци измори... Тогава умре попь Лало, попь Манол и къщите си затвориха Геновци, х. Кано, че кой да ти изкаже богь весть, дето w р а дома ніе било (като хора по домовете нямаше).*“[14]

В българската историографска традиция приписките се използват преди всичко като вторичен изворов материал и по различни причини има недоверие към тяхната достоверност. При това въпросът е дали те отбелязват наистина чумата, а не страха от нея или други заболявания?

Съмненията са неоснователни по няколко причини: болестта протича твърде характерно и авторите на летописните бележки разграничават чумата от шарката, треската, туберкулозата и др.; когато не са сигурни в характера на болестта, те не я назовават, както в приписка от 1759 г., в която само е посочена бързината на разболяването и кончината на хората. Разбира се, далече не всички са познавали чумата веднага, известни са дори лекарски заблуждения. Пренебрегването или неточното определяне в началния период обаче е водило само до категоричното доказване на чумата с тежки фази и форми на протичане. Нейното развитие се отличава от това на другите епидемии и ако в началото би могло да има съмнения, в по-късните фази белезите на страшната зараза са били ясни тъкмо когато обикновено се записва събитието.

Летописите и родовите хроники са също интересни и важни свидетелства, в които твърде често социални и семейни събития са преплетени с ужасяващи факти от чумното бедствие. С чумата и жертвите ѝ от 1738 г. се поставя началото на писаната история за българите католици в Бешенов, Трансилвания. Велешкият летопис започва с „голямата чума“ от 1813 г., а Батошевският летописец твърди, че поради епидемията от 1837 г. се възстановява манастирът „Успение на св. Богородица“, а с него – и хрониката му. Появяват се книжовници, за които събитията от чумните времена са подчертано лична драма. Така за Дамаскин Хилендарец чумата е едно от неизменните страдания на човека в земния му път на собствено изграждане и утвърждаване[15].

За разработването на темата специално внимение е отделено на документите от личните архиви на видни български възрожденци. Кореспонденцията на фамилия Хаджитошеви, братя Евлоги и Христо Георгиеви, Михаил Кифалов, Райно Попович, Неофит Рилски и други съдържа макар малко сведения за епидемиите и последиците им в стопанския и социалния живот. В техните документи се намират данни за мерките, вземани през 30-те и 40-те години на XIX в. против чумата. Впечатляващо е, че в кондиките на обществени организации като еснафи, училища, църковни общини почти няма съобщения за преживяните епидемии или за някакви специални действия, предприемани в критичните ситуации[16].

Книжовното наследство на известни възрожденци, свидетели на чумавите времена, коментира изненадващо съвсем ограничено чумния проблем. В своето „Житие...“ Софроний Врачански отразява достоверно чумата от 1750 и от 1795 г. Самият той е заплашен от заразяване през 1795 г. и оцеляването му става важен мотив за неговата канонизация като български светец. В общата логика на творбата обаче моментът с чумата от 1795 г. е подчинен на тезата за голямото страдание от политическата анархия и размириците, нещо повече – чумата става част от изпитанията на кърджалийските времена[17].

За българските възрожденци от първата половина на XIX в. чумата е зло на всекидневието, което в отделни случаи може да се маркира със знака на политическата актуалност. В произведението „Плач бедная мати Болгария“ на известния водач на църковното движение Неофит Бозвели чумата не е само страдание. Тя е символ на гръцкото духовенство, срещу което се борят българите и то е *„по-лошо, по-прилепчиво и по смъртоносно“* от чумата. В друг пасаж на същата творба невежеството е характеризирано като *„отровна върла чума и люта холера“*[18].

Известният духовник и учител Неофит Рилски преживява всички чумни епидемии от XIX в., интересува се живо от развитието на медицината и лекарствените средства, но не прави от чумата тема в своите работи. Общественикът д-р Иван Селимински е още по-красноречив пример, тъй като роднините му стават жертва на болестта през 1810 и 1812 г. Лекар във Влахия, той се сблъсква непрекъснато с чумата и с холерата, обаче в своите исторически спомени не съобщава нищо за тези болести.

Очевидно във времето, когато модерната българска книжнина прави първи стъпки, тя има за основна цел националното култивиране. Чумата не се възприема за тема и обект на наблюдение. Българският елит не „вижда“ място за чумата в своите произведения, неговият взор е окрилен от други идеи и настроения. Големите епидемии от 1812-1815, 1828-1831 и 1835-1838 г. по време съвпадат с началните усилия за обновяване на българската просвета и за премахване на гръцките владици в българските епархии. Страховитата символика на болестта рядко се използва за внушения и идеи, които най-вече са преценявани като необходими послания към тогавашното българско общество – за светско образование, културно-духовна самостойност и политически ред. При тези безспорно силни и ярки интелектуални напрежения в книжовното поле на общонационалното най-големият масив от документални свидетелства за чумата остават приписките и летописните хроники.

След отмирането на чумните епидемии в нашите земи към втората половина на XIX век българските общественици, учители, публицисти започват записването на спомените за тях. С разширяващия се интерес към моделиране на национално специфичното се събират сведения за българския бит, обичаи, норми, приказки, песни и предания. Неизменно при това ценителите на народната памет попадат на темата за чумата, каквито са Георги Раковски, Петко Славейков, Цани Гинчев и др. Възрожденските и следосвобожденски вестници и списания, особено медицинските, постфактум съобщават за преживяните чумави времена. Обработката на спомените за страшната чума продължава и през XX век. Особено интересна е инициативата от 30-те години на века за създаване на енциклопедия „Българското село“, при което са събрани изключително интересни сведения и за болестта. Част от тях са публикувани, друга е оставена като голяма архивна колекция в БИА на НБ „Св. св. Кирил и Методий“. Това е ценен източник, използван при разработването на важните въпроси за ролята на чумата в българското село, за което рядко или никак не се намират документи[19].

Колективната памет говори за бягства и премествания от чума, за жертвите и спасените, за лекуване и предпазване. Тя обработва и компресира върху новите епидемии старите страшни преживявания, съхранявайки така натрупания опит в преодоляването на болестта. В отделни случаи колективната памет извежда господството на чумата в самостоятелно време, като „първата мория“, „голямото чумаво“ или пък хронологически го ситуира след периода на анархията, както и морално го съпоставя с епохата на кърджалиите по трудности и изпитания. В някои краеведски антропогеографски изследвания след Първата световна война се определят десетилетията на кърджалиите, последвани от десетилетията на чумавите времена, каквото редуване реално не е съществувало[20]. Така народната памет подчертава важността на преживяното, придавайки му особено трагична стойност.

Публикуваният български фолклорен материал за чумата е значителен и немалка част от него е разглеждан и анализиран многократно. Поради това в нашето изследване към него се подхожда много внимателно, с оглед на възможностите му исторически да ситуира развитието на проблема за болестта в българското общество. Интересни нюанси се откриха и използваха от колективната памет на българските мюсюлмани и на българите католици по повод на чумата[21].

Разбирането, че болестта е разрушавала често привичния обществен и личен свят на българите от Ранното възраждане насочи работата по темата към особено важните религиозни текстове. Това са жития, служби, канони и молитви против болестите и за здраве. Със специално внимание бе събрана и използвана богослужебната литература, посветена на покровителя от чумата – св. Харалампий. В популярните през XVIII и XIX в. сборници със смесено съдържание, а и в друга църковна литература често са включвани лекарственици или отделно записани рецепти против чумата. Тяхното анализиране открива важните пътища и средства за окончателното преодоляване на болестта[22].

Чумата атакува тотално живота на българското общество през XVIII и началото на XIX в., което наложи издирването и използването на разнообразни други източници. Беше необходимо да се обходят и лично да се наблюдават селища, откъдето имаме чести съобщения за заболяването. Събрани бяха сведения за публикувани и непубликувани резултати от археологически разкопки на масови погребения и теренни сведения за разместване на поселищната мрежа, за надгробни плочи с надписи от чумави години. Друга необходима за изследването информация дадоха църковната стенопис, икони и мощи за почитането на св. Харалампий, които съставят разнообразната картина за усвояването на неговия култ и някои общи тенденции в преодоляването на разбирането за болестта като свръхестествена сила. Изключително интересни са малкото археологическите проучвания за поселищните размествания от чума в Карнобатско и Врачанско, на масовите погребения в двора на арбанашката църква „Св. Архангели“, епиграфските материали от Арбанаси и Подбалканските селища. Многобройни и показателни са различните стенописи и надписи от църкви и манастири, чието появяване по време и обстоятелства може да се свърже с преживяването на чумата.

Разнообразните български свидетелства красноречиво доказват чумните епидемии като тежки и травматични моменти в развитието на нашето общество през Ранното възраждане. Българските източници обаче са сверени с допълнителни сведения за чумните прояви. Тяхното съпоставяне с чуждите наблюдения на европейците или на нашите балкански съседи откроява редица уточнения, нюанси и допълнения, необходими за по-плътното документално осигуряване на изследването. Използвани са преди всичко публикуваните чужди източници – главно пътеписи и документи от Европа, съседните държави и Русия.

Параметри и изследвани аспекти

Изборът на темата бе определен от отсъствието на подобно проучване върху страшната чумна болест и българското възрожденско развитие. Работата върху нея открои много и различни посоки на промените в българското социално и семейно-индивидуалното живеене при условията на болестта, които трябваше да се наблюдават. Съществувал още през Античността, в нашия текст проблемът с чумата за българското общество е отграничен във времето от XVIII и първата половина от XIX в.

Хронологическото определяне се диктува от няколко обстоятелства. Това е последният век и половина, в който чумата от постоянна реалност за българското общество се превръща в минало. Периодът съвпада с ранновъзрожденските промени в българската общност и със значимите реформени усилия от първата половина на XIX в. в Османската империя, които в цялост определят окончателното решаване на сложните въпроси за ликвидиране на чумата. Най-важното обстоятелство, което сложи хронологическите рамки на изследването, е наличието на значителен масив от български източници за чумата именно от този век и половина.

След 1839-1840 г. болестта в българските земи изчезва, но изследването преднамерено включва голямата холерна епидемия от 1848-1849 г. Макар не свързана с чумата, тази епидемия е интересна за сравнение с предходните критични моменти. Тъкмо в последното десетилетие от първата половина на XIX в. са предприети най-активните мерки от българите и централната власт за предотвратяването на нови чумни прояви. Избраният период напълно се покрива с този от проучването на Панзак за чумните епидемии в Османската империя с оглед на възможностите за сравнение, допълване на информацията и анализирането на болестта в българските земи и общество.

Отграничените хронологически рамки на изследването до голяма степен определиха и основните му аспекти. Анализът на досегашния опит в нашата историография и неголямата изворова база насочи към възможността засега да се разработят няколко основни кръга от проблеми.

Първият обхваща въпросите на чумната хронология през XVIII и началото на XIX в., с наблюдения върху огнищата и пътищата на болестта, обитаваната среда и начините на заразяване, динамиката на чумните епидемии и сезонната им зависимост.

Вторият кръг от проблеми е свързан с анализирането на религиозно-духовните нагласи, които предхождат и в известен смисъл съпътстват рационалните мерки, взети за преодоляването на чумата. Става дума за ролята на църквата и почитането на св. Харалампий като небесен покровител от болестта. Разгледано е развитието на култа през възрожденската епоха, в неговото пространство и ролята му в българската предмодерна култура. Един култ, движещ се в тънката полоса между суеверието и вярата за реалното преодоляване на заразата.

Третият важен кръг от проблеми са начините за предпазване, противодействие, оцеляване и преживяване на чумата – въпроси, обвързани с натрупването на рационално знание за човека, неговото здраве и болести, както и на медицинските знания за борбата срещу епидемиите. Разработването им води към дълбоките промени в манталитета на българското общество, белязани от европейската модернизация.

Народното назоваване на годините с чума бе избрано за заглавие на книгата като най-близко и разбираемо с трагичната си смислова натовареност за българския читател. Предложеният прочит на чумавите времена и влиянието им върху възрожденското ни развитие не може да се смята за категоричен и последен. Възможните други решения и критики, надявам се, ще подпомогнат разработването на тази проблематика. Много и твърде интересни аспекти на темата остават засега встрани от това изследване. Не винаги в него наличните свидетелства дават възможност да се отговори на поставените проблеми в пълнота. Затова проучването няма претенциите за изчерпателност, струва ми се на този историографски етап тя е невъзможна. Целта е възрожденското ни обществено развитие от XVIII и първата половина на XIX в. да се осмисли с трудностите и проблемите от страшния чумен бич, постоянен фактор на българския социален живот.

БЕЛЕЖКИ

[1] Oribasius, Collectiones medical, 44.14.1.

[2] *Николаев, В.* Чумата – страшен бич на нашите земи през турското робство. – Природа, 1953, кн. 3, 75 77; *Тантилов, Хр.* Исторически данни и хронология на чумните епидемии в България от 1239 до 1838 г. – Терапевтичен месечник, 1941, кн. 1, 29 30; *Янев, Я.* Епидемии от чума през Античността и Средновековието, отразени на монети и в посмени исторически извори. – В: Втори национален конгрес по история на медицината, В. Търново. Доклади. С., 1985, 277-278; *Gottfried, R. S.* The Black Death, Natural and Human Disaster in Medieval Europe. N.Y., 1983; *Йорданова, А.* Природните бедствия и тяхната роля в живота на Раннносредновековна България (681-1018 г.). ДР, Исторически факултет, СУ „Св. Кл. Охридски". С., 2002 и др.

[3] *Дуйчев, Ив.* Софийската католическа архиепископия. С., 1939, 95-97; *Николаев, В.* Чумата – страшен бич..., 77-78; *Сакъзов, Ив.* Стопанските връзки между Дубровник и българските земи през XVI и XVII в. С., 1930, с. 37; *Сакъзов, Ив.* Из завещанията на дубровчани в България през XV в. – ИИД, XIII, 1932, 143-144; *Тантилов, Хр.* Исторически данни ... – Пак там, 1941, бр. 2, 65-66; *Стоянович, Л.* Стари спрски записки и натписи. Т. 1. Београд, 1982, с. 402, № 1642; Писахме да се знае. С., 1984, 83-84; ЧПБ, т. VII. Английски пътеписи за Балканите. С., 1987, с. 237; *Николов, З. В., М. Ц. Мичев.* О чумных эпидемиях на болгарской земле на протяжении XV-XIX веков. – В: Асклепий. Т. 4. С., 1978, 50-56 и др.

[4] *Неронов, В., С. Малхазова, В. Тикунов.* Региональная география чумы. М., 1991, 4-5; изследователите приемат, че пандемията е състояние, при което болестта обхваща изключително широк периметър на действие и се превръща в проблем на цялото човечество.

[5] Медицински сборник, г. III, 1897, бр. 4, с. 215 и сл.

[6] *Зозиков, В., М. Радев, Ст. Йочев.* Инфекциозни болести. С., 1983, 241-245; Bulletin de la societe entomologique de France, 105 (4), 2000; L'archeologie revise l'histoire de la peste. – Le Figaro, mercredi 27 decembre 2000.

[7] *Неронов, В., С. Малхазова, В. Тикунов.* Региональная география чумы. М., 1991, 5-6.

[8] *Зозиков, В., М. Радев, Ст. Йочев.* Цит. съч., с. 244; Энциклопедический

словарь. Т. XXXIX. СПб., 1903, 39-47; Чума. С., 1920, С., 1924.

[9] *Panzac, D.* La pest dans L'Empire Ottoman. Belgique, 1985; Quarantaines et Lazarets L'Europe et la pest d'Orient (XVII-e–XX-e siecles). Edisud, 1986 – във втората си книга Пансак се отказва да коментира чумните епидемии за Северна България, изложени в първата му книга. Вж. *Бродел, Ф.* Средиземно море и средиземноморският свят по времето на Филип II. С., 1998, с. 325.

[10] *Тантилов, Хр.* Исторически...; *Гандев, Хр.* Към изучаване на „чумавите времена". – В: В памет на проф. П. Ников. С., 1940, 79-83; Проблеми на Българското възраждане. С., 1976; *Николаев, В.* Чумата...; *Иванов, Л.* Подир откосите на чумата в българските земи. – Социална медицина, 1995, бр. 1, 37-42; *Пенчева Маркова, Ж.* Представи и вярвания за чумата от района на централна Стара планина от епохата на Възраждането. – ИИМ – Кюстендил. Т. VI. Кюстендил, 2002, 107 112; *Драганова, С.* Социално-икономически предпоставки за развитието на българската медицина през Възраждането. – В: Първи национален конгрес по история на медицината – Шумен. Т. 2. 1981, 69 72; История на медицината в България. С., 1980, 81-82 и мн. др.

[11] *Altzetmuler.* Das Hexameron des Exarchen Johannes. T. 3. Graz, 1961, S. 99b, 100a, 100b, t. VII, 1975; *Срезневскаго, М. М.* Материалы для Словаря рускаго языка по писменнымь памятникам. Т. 3. СПб., 1903; Словарь церковно-словенскаго и рускаго языка. Т. 1. СПб., 1847, с. 325; *Младенов, Ст.* Етимологически и правописен речник на българския книжовен език. С., 1941; *Дуйчев, Ив., Цв. Кристанов.* Естествознанието в средновековна България. С., 1954; Стара българска литература. Т. 5. Естествознание. С., 1992 и др.

[12] *Манолова-Николова, Н.* Български източници за чумата в Османската империя (XVIII XIX в.) – В: В търсене на истината. Юбилейно издание по случай 70-годишнината от рождението на проф. Н. Генчев. С., 2002, 129-135.

[13] *Цонев, Б.* Опис на ръкописите и старопечатните книги в Народната библиотека в София. Т. 2. С., 1923, с. 57.

[14] Пак там, с. 128.

[15] *Начев, В., Н. Ферманджиев.* Писахме да се знае. С., 1984, 342-348.

[16] НБ „Св. св. Кирил и Методий" – БИА (НБКМ – БИА), ф. 7, ф. 40, ф. 165 и др.

[17] *Врачански, С.* Съчинения. Т. 1. С., 1989, с. 23.

[18] *Бозвели, Н.* Съчинения. С., 1968, с. 91 и сл.

[19] *Раковски, Г.* Съчинения. Т. 4. С., 1988, 6-53; *Гинчев, Ц.* Стара народна песен за чумата. – Труд (В. Търново), г. II, 1888, кн. 8, 954-955; НБ „Св. св. Кирил и Методий", кол. 41; Юбилеен сборник „Българското село". С., 1931.

[20] Българско народно творчество. Т. 1. С., 1961; Българска народна поезия и проза. Т. 4. Народни балади. С., 1982; *Георгиев, М.* Българските народни представи за болестта. – В: Етнографски проблеми на народната духовна култура. С., 1989; *Петкова, Св.* Чума село изгорила. С., 1996.

[21] *Дрончилов, К.* Бурел. С., 1923 и др.

[22] НБКМ – БИА, № 798, № 1706 и др.

Първа глава

ЧУМАТА – ПРИРОДНО И СОЦИАЛНО БЕДСТВИЕ

През Ранното Възраждане българите обитават поселищата в обширните пространства на котловинните полета, полупланиннските и планински райони, а така също и средищата от равнините. Начинът им на живот е свързан с обработката на земята и най-вече с отглеждането на животни. Малкото българи в градовете се занимават със занаятчийски дейности, повечето от които първоначално обработват продуктите на скотовъдството и техническите селскостопански култури. Подобно на много от европейските народи българите се препитават, живеейки в непосредствена близост до природата. Овладяването на нейните стопански ресурси, на непроходимите лесове и необработените поля през XVIII и особено през XIX в. е процес, който за българите е паралелен с навлизането им в градското стопанство и формирането на градското възрожденско общество. Развитието на рустикалния живот и на възрожденската урбанизация е подложено на въздействие от разнообразни природни феномени, сред които са онези причиняващи епидемичните болести, каквато е чумата.

1. Огнища и пътища на болестта

В Османската империя категорично определени чумни огнища са Кюрдистан, Анатолия, Албания и Истанбул. Освен тях с различна пулсация съществуват множество други временни или постоянни огнища, но с локално значение. На Балканите те са няколко, всяко със собствена история на проявление и развитие, несъвпадаща с тази на останалите. Това са Албания; Влахия – Молдова, с особената тежест на дунавското устие и Букурещ; и Истанбул. Балканските чумни центрове са места, където чумата най-често се привнася от османската столица, а тяхната активност постепенно угасва във времето между XVIII и XIX век[1].

Българските провинции, фактически оградени с тези огнища, неизбежно стават жертви на болестта. Разпространението на чумата обаче зависи в голяма степен от особеностите на релефа. Македония, например, е постоянно заплашена от Албанското огнище, но планините пречат за развитието ѝ от тази посока, затова чумата идва най-вече от пристанището на Солун. Първостепенна роля за българските земи има Истанбул, защото оттук тръгват пътищата по суша и море за Европа. Големите пристанища на столицата, на Смирна, Александрия и Солун са своеобразни източници за системно разпространение на чумата. Тяхното постоянно пулсиране съживява угаснали или временни огнища, съществували навсякъде, включително и в българските райони. Заради постоянната динамика на тези огнища изследователят Панзак метафорично обобщава: *„Чумата прилича на смъртоносно надбягване, в което се сменят само конете, защото то никога не престава, а всички поданици на империята са принудени да участват в него.“*[2]

Два различни феномена поддържат вековното съществуване на чумата в Османската империя: природно-активните средища на болестта и пренасянето ѝ чрез всички потенциални носители. Постоянното огнище в Кюрдистан, например, има за естествена основа ритъмът, който регулира популациите на дивите гризачи. При останалите основна причина са гризачите, чието съществунане зависи преди всичко от човешката дейност на харманите, в складовете, трюмовете на корабите или в балите, пълни с вълна и памук[3]. Условията на живот като ниският стандарт, липсата на хигиена в жилищата, в обществените сгради и места, в дрехите, поддържат възможностите за инфекции, при които се развива епидемия със собствен път, вече независимо от състоянието на животните – преносители.

Разпространението на чумата е дело преди всичко на човека, на неговата мобилност, то върви по пътищата, които хората използват за своята стопанска, военна или политическа предприемчивост. Върху основата на значителен документален материал Панзак установява нейното хронологическо и топографско „придвижване" в империята. Според него болестта следва едни и същи посоки – от юг на север и от изток на запад, като „използва" пътната мрежа на Европейска Турция. Това са найвече големите артерии от Истанбул за Одрин, София и Ниш; за Одрин към р. Дунав, с различните варианти от тази посока[4].

Подобен пример е развитието на епидемията в българските земи от 30-те години на XIX в. През 1834 г., когато Александрия е тежко поразена от болестта, чумата се усложнява сериозно в Истанбул. В следващата година тя напомня за себе си в Солун, Кавала и Драма, пренесена от акостирали кораби с матроси, дошли болни от Александрия. От 1836 г. чумата е вече във важни точки от пътната мрежа на българските земи: Севлиево, Плевен, Дупница и др. В автобиографичния разказ на известния възрожденски учител Атанас Иванов намираме интересно потвърждение за движението на болестта от юг на север. Епидемията избухнала в Стара Загора и той напуснал града в началото на 1837 г., за да замине за Габровското училище. Чумата принудила Неофит Рилски да го затвори на 22 март 1837 г. и Атанас Иванов заминал за Свищов, при учителя Емануил Васкидович. През 1838 г. обаче тя го намерила и тук. Хората бягали от града, а учениците се спасили в с. Ореш, приютени от местните българи – православни и католици.

През 1837 г. заразата вилнее навсякъде, достигайки важни точки на р. Дунав и на запад в Пирот и Ниш. Нейното движение от изток на запад може да се проследи по месеци от писмата на Аврам Петрониевич до сръбския княз Милош Обренович[5]. Князът е информиран за епидемията, появила се през ноември 1836 г. в Плевен и Ловеч. През декември тя приближава към района на Горна Джумая и Дупница. От февруари следващата година са първите заболявания в Пирот и малко по-късно в Ниш. През 1838 г. болестта не спира и овладява нови градове на север по р. Дунав като Тутракан и Хършова, но и селищата в затворените котловинни полета като Трън.

Нашите източници насочват към една много динамична и силна пулсация на временните заразни райони. Те се активизират при поредните епидемични вълни, с особена изразеност при извънредни военни обстоятелства. Тогава болестта се разпространява по твърде своеволни пътища. През 1731 г. чумата е в Нови Пазар и Сараево, а по време на войната между Австрия и Османската империя от 1737–1739 г. обхваща обширни райони на военните действия до Баня Лука, Ниш и Видин, Куманово и Скопие[6].

Английският военен Джеймз Александър, обиколил важните точки на руско-турските военни действия, твърди в спомените си, че през 1829 г. чумата е пренесена във Варна от Букурещ. Няколко страници по-късно той разказва обратното, че чумата от Варна е пренесена в Букурещ. Очевидно е невъзможно да се прецени дали водеща причина е постоянното букурещко огнище или латентно заразеното пристанище Варна. Във влашката столица опустошенията били страхотни поради неточна начална диагноза и нежеланието на жителите градът да се затваря с карантина, каквато руснаците така или иначе наложили. През 1831 г. тъкмо от Букурещ идва холерата, нападнала Свищов и оттам Севлиево, Габрово и др.[7]

Разпространението на болестта постоянно сменя посоките си, като „пътува“ не само по основните направления на балканските търговски и военни пътища. Тя обхваща второстепенните, но важни за българския стокообмен направления. Търговци на вълна пренасят чумата от София в Карлово през юли 1837 г., а в Ловеч тя идва с търговците на памук от Македония[8]. Става дума и за онази плетеница от пътища и пътеки, днес в много случаи забравена, но по които някога се е извършвала ежедневната връзка между градовете с по-големите или с по-малките селища и махали. Според колективната памет опустошени от чумата села често изменят местоположението си от пътя, до който са изградени. Село Козаново в района на Асеновград се премества към 1785– 1790 г. поради чумата и заради „дахалийския“ път, по който движението било много голямо. Бягствата от пътищата не са постоянни, така че след нормализиране на обстановката селата се връщат обратно в близост до тях. Село Пловдивци (Буюкдере), Смолянско, населено с българи-мохамедани, се премества поради чумата, но запазва разположението си на пътя за Ксанти[9].

Особено важни са пристанищните центрове по големите реки и Черноморието. Подобно на Средиземноморските, дунавските и черноморските пристанищни градове са чести източници на заразата. През 1738 г. чумата тръгва във Влашко от Галац, а Измаил и Браила са подобни трансферни зони за нейното разпространение както на север, така и на юг. Аналогично през 1831 г. холерната епидемия прониква в североизточните български земи през Браила, а през пролетта на 1848 г. тя идва от Варна[10].

Равнинните райони, където са разположени най-често важните административни и стопански центрове, се оказват най-гостоприемните за чумата. Поради икономиката, хигиената и по-голямата гъстота на населението те стават източници за заразяване на планинските или на по-високо разположените селища. Посоката равнина–планина всъщност сочи, че чумата се разпространява по пътя на водите. Тази теза е проверявана буквално на мястото на събитието. Д-р Мюлер, австрийски медик и наблюдател на епидемията от 30-те години на XIX в., твърди, че София е първоизточник на заразата, сполетяла региона. Според него градът е играл винаги важна роля като разпространител на болестта, защото има ключово място във водоразпределението на района[11]. От Севлиево болестта се „качва“ в Габрово, от Пловдив в родопските селища, а от Карнобат към Котел. От равнинната Стара Загора холерата се прехвърля към котловинните полета на Казанлък и Карлово.

„Движението“ на чумата по пътищата очевидно е твърде разнообразно и свързано не само с посоките юг–север и изток–запад. То се определя конкретно от локалните особености на релефа, но се насочва и от традиционните стопански или културни връзки на отделните райони.

Скоростта, с която се разпрстранява заразната болест в Източна и Централна Европа, според изследването на Даниел Панзак е приблизително 200 до 400 км годишно. Тя е в зависимост от релефа, от планинските масиви, речните пространства, от гъстотата на населението, пътната мрежа и поселищната система. Следователно, образно казано, чумата се придвижва с около 1 км на денонощие. Най-общите констатации от българските източници се приближават до тази скорост. През 1729 г. тя вилнее...

ностите на релефа, а и от икономиката на селището. Очевидно по-развитите икономически центрове с динамични стопански връзки са подложени по-скоро на опасността.

Досега събраните сведения за холерата посочват известна противоречивост относно бързината, с която селищата се заразяват. На 6 август 1848 г. тя поразява първата си жертва в Карлово, а преди 10–15 дни се е проявила в Стара Загора и Казанлък, преминавайки около 97 км. В този пример тя се е придвижила значително по-бързо, с 6 км на денонощие. През юли същата година холерата е в Търново, а чак следващият месец е в Арбанаси. Нейното много по-бавно пренасяне тук най-вероятно е израз на положените човешки усилия да се ограничи заразяването[12].

2. Заразяване и обитавана среда

Документите от XVIII и началото на XIX в. не съобщават подробности за основния източник на заразяването с чума. Медицинските анализи от XX в. извеждат ролята на дивите и домашните гризачи. Без съмнение историята на чумата е постоянно свързана с тях, но днес се поставя под въпрос „догмата за плъха“. Изглежда при епидемиите от бубонна чума главният преносител не е плъховият паразит, а човешката бълха, преминаваща от болния върху здрав приемник. Заразяването при белодробната чума се пренася от човек на човек чрез капчиците слюнка. Така разпространението и заразяването не е непременно свързано с епидемия сред гризачите[1]. За това имат право онези свидетели на чумните епидемии, които отделят много повече внимание на ниската обществена и лична хигиена в обитаваната среда.

Чуждите пътешественици, минаващи през българските земи, често се спират на тези обстоятелства, впрочем характерни и за много градове на Европа. През 1740 г. австриецът капитан Шад е впечатлен от твърде нечистите, нерегулирани улици и доста лошите къщи на Пловдив.

Почти век по-късно за обществената хигиена на Битоля А. Буе отбелязва: *„...улиците са лошо застлани, мръсни и тук-там има потоци чиста вода от планините. Стори ми се най-мръсния в империята град.“*[2] Джон Галт, английски пътешественик в началото на XIX в., разказва съчувствено: *„София е неголям мръсен град, заобиколен от ниска стена... По-голяма част от къщите са просто едни колиби, а калта по улиците бе толкова дълбока, че ги правеше почти непроходими за пешеходци. Не бе рядкост да се види някой голям, закръглен, важен внушителен турчин, застанал върху последния камък на една пресечка, да се озърта във всички посоки с печален и жален поглед за друг камък, докато не види, че идва някой конник, шляпащ в калта; тогава естествено той полага всички усилия и по един изумителен начин се добира до пътеката, откъдето се обръща назад и изръмжава.“*[3]

Съмнителна е чистота в хановете и къщите. През 1794 г. анонимен английски пътешественик, настанен в Провадия, пише ужасен: *„...къщата е с всички неудобства, които нечистотията на българите довежда до особена степен. Това, че чумата може да се появи и да се разпространи сред тях, не предизвиква никакво учудване у човек, прекарал една нощ под такива покриви.“* И малко по-късно: *„Неудобството на хана в Айтос се увеличава от ужаса да пипнем чума от изключително мръсните рогозки, купчините прах по ъглите на стаите, а постоянното редуване на наемателите увеличава опасността...“*[4] Нещо повече – хановете стават чести прибежища за болни, пътуващи или умиращи от чума. Ами Буе с известна доза мрачен хумор разказва как спътникът му предпазливо се разположил да спи в двора на Креспенското ханче и изненадата му била твърде голяма, когато на сутринта ханджията му казал, че наскоро там бил умрял един болен от чума[5]. Не липсват описания и на чисти български къщи като това на Адам О'Нийл през 1805-1806 г., което не пречи те да са със сламен покрив, без прозорци, пълни с дим и неугледен строеж[6]. Примерите на Арбанаси и други известни възрожденски селища с красива и удобна архитектура посочват тенденцията към модернизиране и преодоляване на опасностите, до които води недоброкачественият дом. Масовият случай от XVIII в. обаче е този със сравнително ниска хигиена на жилището и прилежащата му площ, обитавана от домашните животни. Тези условия поддържат постоянно възможностите за разпространението на гризачите и бълхите, всъщност и за чумата. Тъкмо такива къщи – бедни, лоши и заразени от чума, описва анонимен френски пътешественик в селския район на Солун от началото на XIX в.[7] Заразяването обаче не е само въпрос, свързан с разбирането, възможностите или желанието за поддържане на хигиена в жилищната среда.

Качеството на живота за отколешните ни прадеди много често се е определяло от природните стихии, големите студове, горещините и паразитите, наводненията, явления, които са преодолявани трудно в онази епоха и които познаваме съвсем бегло. Приписките и летописите, данните на различните чужди пътешественици в българските земи дават известни възможности да се очертаят климатичните колебания и някои природни бедствия, като се потърси връзката им с появата на чумата.

Климатът в българските земи е умерен, с известно влияние на тропическия въздух, пренасян от по-малките географски ширини. Важността му за доиндустриалното българско общество определя честото отбелязване на климатичните отклонения в различни богослужебни книги и бележки. Без точни стойности колебанията са фиксирани като сухи или студени зими, дъждовни лета, късни пролетни слани и снегове. Срещаме още някои основни следствия от температурните промени като наводненията, нашествието на скакалци, мишки, змии и други. Влиянието на климата върху зоосредата засяга хората, доколкото в онези векове те живеят в непосредствена близост и силно зависят от нея[8].

В две таблици за XVIII и за първата половина на XIX в. са обработени и обобщени сведения за климатичните отклонения и за наводненията според описанията на самите свидетели.

Табл. № 1

Климатични колебания и наводнения през XVIII в.

година	**място**	**климатични колебания**	**наводнения**
1701	Пловдив	мека зима[9]	
1704	Пловдив		наводнение[10]
I.1709	български земи	мека зима[11]	
1709	Рилски м-р	дълбок сняг[12]	
VIII. 1711	с. Мечка, Никополско, Лесновски м-р, Македония	нашествие на скакалци[13]	
1712	Костенец, Сестримо, Белово,Т. Пазарджик, Пловдив, Одрин		голямо наводнение по р. Марица[14]
V–VII.1718	Белград–Ниш, Т. Пазарджик	поройни дъждове[15]	
VIII.1719	Плевен, Камено поле, Плевенско		голямо наводнение[16]
до 15. II;		суша	
от 9.III.1721	Шумен	дълбок сняг продължил 54 дни;[17]	

27–29.III.1722	български земи	силна слана и сняг [18]	
I.1724	Арбанаси	много топла зима[19]	
1725	Македония	мека зима[20]	
1725	Славеино, Родопите	голямо наводнение[21]	
X. 1725	Карловац, Плевлья	дълга и тежка зима[22]	
1737–1739	по течението на р. Сава		много наводнения и дъждове[23]
25.III. 1738	м-р Прохор Пшински	мека зима без сняг[23]	
VI–VII. 1740	Видин, Лом, Свищов до Русе	непрекъснати валежи от дъжд[24]	
1741	Струмишко	нашествие от змии и мишки[25]	
II.1749	Арбанаси	дълбок сняг[26]	
1752	български земи	зима без сняг[27]	
1753	Асеновград		голямо наводнение[27]
1754	Плевен, Кичево	дълбока зима II–III, XI–XII[28]	
VIII, 1757	Арбанаси	силна градушка[29]	
18.VIII. 1759	Арбанаси		градушка и голямо наводнение[30]
1762	Габрово		наводнения[31]
VI. 1762	Браила, Галац, източнобългарски земи, Карнобат		продължителни дъждове, р. Дунав залива Браила и Галац[32]

23.IV. 1767	Арбанаси	сняг унищажава реколтата[33]	
10.X.1768	София	вали първия сняг[34]	
1768	български земи	голяма суша[35]	
IV. 1770	Австрия и земите по долния Дунав		голямо наводнение по р. Дунав[36]
1776	с. Щръклево, Русенско	нашествие на скакалци[37]	
28.IV.1780	Знеполе		голямо наводнение[38]
1781	Балканите	големи горещини; скакалци[39]	
14–21.III.1785	София	голям сняг и студ[40]	
11.X; 23. XII. 1786	София Самоков	непостоянно и дъждовно време[41]	
1788	Габрово		голямо наводнение[42]
24.IV. 1794	Елешнически м-р, Софийско	суха зима и пролет[43]	

Анализирането на сведенията без съмнение е извънредно трудно и несигурно, защото се покриват само отделни райони от българското екологично пространство през XVIII век. Това са части от равнинните зони, полупланинските и котловинните полета, където поселищната мрежа е стара или добре развиваща се през интересуващото ни столетие. По обясними причини – мобилност на населението и слаба книжовна традиция на записването, съвсем бегло са представени планинските селища на и над 1000 м надморска височина. Разбираемо изключение е Самоков. Отсъстват сведения от днешните северозападни и североизточни български земи заради особеностите на поселищната мрежа и демографската им характеристика. В някои от българските източници явлението не е локализирано, затова се използва общото определение – български земи[44].

През XVIII в. съобщенията за тежки и продължителни зими са малко. В сръбски приписки за 1717, 1740 и 1789 г. се отбелязват мразовити зимни дни, като може да се допусне, че те са били характерни и за близките гранични български земи. Тежката зимата през 1749 г. в Арбанаси, а вероятно и в централна Северна България, едва ли е единствената. Но наблюдавайки съобщенията за климатичните колебания, може да се посочи известен превес в полза на безснежните зимни месеци. Същевременно няма сведения за големи засушавания, те са по-изразени през 1768, 1781 и 1794 г. Следователно за XVIII в. в най-населената зона на котловинните и полупланински полета и в равнинните терени по големите реки климатът е бил сравнително мек, без ниски температури и продължителни зими. Характерни са наводненията не само за равнините, но и в затворените полета, включително и високопланинските като Самоков. Изглежда след студените години от средата на XVI и през XVII столетие настъпва известно затопляне, обхванало нашите земи и Европа.

Меките зими и наводненията са чести за селищата по течението на реките Марица и Дунав, особено в първите две десетилетия на столетието. През 1701, 1704, 1711–1712 и 1719 г. не само там, а още и в низините и котловините, както и в Плевен през 1719 г., климатичните колебания се съпровождат с чести прояви на чумата. Съобщения за топли зими има от котловинните полета и полупланинските райони на Македония през 1724–1725 г. и 1738 г., които също съвпадат с големи чумни епидемии. Сравнително високите за зимата температури и мекият климат са позволявали благоприятни условия за поддържане на паразитите и чумното разпространение. Известно е, че бълхите обичат температура между 15–20°C и особено високата атмосферна влажност до 90–95%. Този климат вероятно е подпомагал навлизането на хората в неусвоените гори и необработваемата земя, където обаче те са се сблъсквали с дивите животни и с гризачите, природните носители на заразата.

Опасни ситуации се създават от наводненията. Те прекъсват пътните артерии и мостовете над реките, създават многобройни трудности в общуването, както и в нормалната търговска и стопанска дейност, а често разрушават къщите, отнасяйки хора и животни. Природно бедствие като наводнението влошава рязко качеството на обитаемата среда и при високата влажност улеснява разпространението на зачумените паразити. Съобщенията посочват, че през 1762 г. при обилните дъждове в източнобългарски земи и при наводненията през 80-те години на XVIII в. чумата е постоянен гост. От гледна точка на болестта наводненията и свързаните с тях заблатявания са изключително вредни. Мнозина пътешественици по повод на чумните епидемии подчертават рисковете от блатата, които не се пресушават. Шарл Сонини, преминал край застоялите води на р. Вардар около Солун през 1777 г., отбелязва, че от тях се разпространява зараза и смърт за жителите на града.

Сведенията за вредителство на мишки, змии и др. за съжаление са рядкост, може би поради възприетото съжителство. Нашествията им през 1741 г. и 1765 г. в Струмишко вероятно са били много силни и опустошителни. Защо по време те съвпадат с крайните години на две големи чумни епидемии в Османската империя – 1737–1741 и 1762–1765 г., засега е трудно да се отговори. Единични остават съобщенията за скакалци през 1690, 1711, 1776 и 1781 г. Особено широк е поразеният периметър от скакалците през 1711 г., на юг в Македония, чак до Северна

България. Появяването им най-вероятно е унищожило реколтите и става предпоставка за трудности с изхранването и за появата на болестите.

За първата половина на XIX век климатичните отклонения и наводненията са очертани в:

Табл. № 2

Климатични колебания и наводнения през XIX в.

година	**място**	**климатични колебания**	**наводнения**
I.1800	с. Щръклево, Русенско		голямо наводнение по р. Дунав[45]
14.X.1802	пак там	ранна зима[46]	
1802	Гложенски м-р; сръбски земи	мека зима, дълбок сняг пада на 13 март; суша през лятото[47]	
1.XII–1.IV. 1808	Софийско и западните Балкани	дълга зима[48]	
III. 1811	Видин, Берковица, Тракия, Цариград	тежка зима, р. Марица замръзва при Свиленград и Одрин[49]	
1812	български земи	дълга зима[50]	
1812	Габрово, Дряново	сняг след Възкресение[51]	
1812	района на Сяр		наводнение на серските села от р. Струма[52]
1812–1813	Дупница		голямо наводнение по р. Джерман[53]

I. 1813	Цариград	замръзва Златния рог на Цариград[54]	
IV–V.1814	Софийско, Плевенско	вали сняг[55]	
1814	Лесновски м-р, Македония	значими щети от силни снегове[56]	
20.III.1816	Елена	дълбок сняг[57]	
1817	Брезник	дълга зима от 155 дни[58]	
11.X.1819	Брезник, Бобошево	пада първият сняг[59]	
1820	Света гора, Атон		наводнение[59]
9.VI.1821	Разград		наводнение отнася 300 турски къщи и залива града[60]
25–28.XII. 1821	София	гръмотевици и градушка, безснежна зима[61]	
1822	Земун	много студена зима, заледени реки[62]	
1824	Котел, Арбанаси	трета година суша, сняг през май[63]	
I.1824	Варна	силен студ[64]	
8.VII.1824(7)	Разград		голямо наводнение[65]
1827	София	дълга зима[66]	
1828–22.XII 1829	Земун; Бургас	тежка зима; резки температурни разлики[67]	
1830	Бобошево		наводнение по р. Струма[68]

1833	Велес	замръзва р. Вардар[69]	
1834	Арабанаси; Рилски м-р; Земун	зимата е по-топла от лятото, Дунав остава с много малко вода; суша[70]	
25.X и XII. 1835	Земун	ранна зима; р. Дунав замръзва[71]	
1.V.1836	София	вали сняг[72]	
19.V. 1836	Дряново	сняг и студ[73]	
V–VIII. 1836	Етрополе	проливни дъждове[74]	
22.VI. 1837	Копривщица, Света гора		наводнения по р. Струма[75]
IX.1837	Габрово, Дряново, Влахия		градушки и наводнения[76]
25.I–25.II.1843	Арбанаси	топло лятно време[77]	
1846	български земи	топла зима без сняг[78]	
15.VIII.1847	Софийско	силна градушка[79]	
25.I и 22.III. 1847	Велес	обилни дъждове заливат града и отнасят моста на р. Вардар[80]	
31.I и 23.VII. 1848	Ловеч		две големи наводнения от р. Осъм[81]
1848	Софийско, Тетевен, Плевен	дълга и тежка зима[82]	
5–10.X.1849	Арбанаси, Г. Оряховица		големи наводнения[83]
11.XI.1850	Бобошево, Дупнишко		голямо наводнение от р. Стурма[84]

Климатичната картина през първата половина на XIX в. изглежда много по-динамична, с преобладаващи сведения от зоната на котловинните и полупланински селища. Може да се допусне, че именно тук температурните аномалии са създавали трудности в живота на хората. Налице са типичните за затворените полета ранни слани и късни снеговалежи през месеците май и юни. Топли и сухи са зимите до март на 1802 г., през 1821, 1824, 1834, 1843 и 1846 г. За разлика от предишното столетие съобщенията за продължителни и студени зими са много чести, през 1808, 1811, 1812, 1813, 1816–1817, 1827–1828, 1833 и 1848 г. В първата половина от XIX в. съотношението между сурови и меки зими е повече в полза на първите. Климатичните колебания се характеризират с по-рязко разграничаване към континенталните. Изглежда зимните температури в началото на века не са насърчавали чумата. Само една голяма чумна епидемия от 1812–1813 г. съвпада с тежките зими през двете години. Вторият случай е дългата зима на 1848 г., която природата съчетава със земетресения, глад и холера[85].

Наводненията обаче както през XVIII в., така и сега са чести природни катастрофи. Сведенията за тях са значително по-разнообразни, защото обхващат вътрешните реки от българското екологично пространство: Осъм, Струма, Джерман, Тунджа и дори по-малките около Габрово, Дряново, в Ломско и др. Като деструктурират жилищата, дворовете, потапят обработваемата земя, наводненията предизвикват дори премествания на селата, някои съчетавани с избухване на чума. Според колективната памет Козлодуй се мести няколко пъти поради наводнения от р. Дунав, едно от които се е съпътствало с чума. Проливните дъждове в Етрополе от май до август 1836 г. са последвани от чумата през същата година. Наводненията през 1837 г. също се съпровождат от развихрящата се чумна епидемия.

Климатичните колебания и наводненията са улеснявали разпространението на чумните паразити, като същевременно са влошавали качеството на обитаваната среда. Допълнителни усложнения са създавали ***земетресенията.*** Тяхната честота в българските земи и в някои съседни райони според различни източници за XVIII в. е систематизирана в:

Табл. № 3

Земетресения през XVIII в.

година	**място**	**явление**
1708	Цариград	земетресение[86]
11.III.1715	български земи	земетресение в полунощ[87]
6.III–25.V.1719	Цариград	силни трусове[88]
25.IX.1733	Белград	земетресение в 8 часа[89]
31.V.1738; 18.VII.1738	Арбанаси, Свищов, Плевен, сръбски земи	земетресение сутринта и на обяд; постоянни трусове[90]
24.I; 4.IV.1739;	сръбски земи, Цариград, Смирна	земетресения[91]
12.XI.1740	Земун	земетресение[92]
VI.1743	сръбски земи	земетресения[93]
1750	Пловдив	земетресение[94]
18.VI.1751	Цариград	земетресение[95]
22.VIII;2–5.X; 2.IX.1754	Цариград	земетресения[96]
15.II.1755	м-р „Св. Прохор Пшински“	земетресение[97]
26.VI.1757	Ореховац, Сърбия	7 труса в 2 часа след обяд[98]
7–22.V.1766	Цариград, Айтос, Одрин, Люлебургас, сръбски земи	земетресение[99]

4.III.1781	български земи 6 часа вечерта[100]	единичен трус
14.X.1782	Влахия	силно земетресение[100]
10.II; 4.V.1785	Габрово и др.	земетресение[101]
1788	Жеравна	земетресение[102]
22.VIII.1789	Самоков	земетресение в 5 часа сутринта[103]
1790	български земи	силно земетресение[104]
6. I–5. VIII. 1794	Цариград	продължителни трусове[105]
22. II; 6–7 III. 1797	Хилендарски м р	многочасови трусове[106]

Сведенията за интензивността и последиците от земните трусове през XVIII в. са сравнително оскъдни. Като се има предвид, че Балканите и българските земи попадат в изявения Алпо-Хималайски сеизмичен пояс, това едва ли е дори приблизителната картина на земетресенията. Местата, където са усетени и отбелязани, не дават представа за обхвата им. Само може да се предположи, че той е значително по-широк. Без да се смята, че са свързани земните трусове на Балканите и в източните провинции на Османската империя, очертават една картина на времето и районите, където деструкциите са оказвали сериозно влияние върху цялостния живот. Така, например, земетресението на 11 март 1715 г. в българските земи се предхожда от трус на 8 март същата година в района на Махматан, източно от езерото Ван, със силни разрушения, смъртни случаи и наранявания. Земетресенията в българските земи от май и юли 1738 г. са последвани от такива на 25 септември и 25 декември същата година в Антиох, Алепо и др. Множеството земни трусове в Истанбул, Смирна, Алепо, Измир и др. през 1754 г. са последвани от земетресение в Македония през февруари 1755 г. Страшно земно раздвижване, предизвикано от сеизмична морска вълна през май 1766 г., причинява значителни разрушения в Истанбул, Измит и Бурса. Султанът бил принуден да живее няколко дни в шатри, защото пострадали двореца Топкапу, имперската кухня, монетния двор. Трусът е почустван в Одрин, Люлебургас, чак в Айтос и в южносръбските земи. Земетресението от октомври 1782 г. е разрушително за Влахия и изглежда е усетено в района на Шумен[107]. Правят силно впечатление „натоварените“ десетилетия на 30-те, 50-те, 80-те и 90-те години на века. Земетресенията от 1738–1739 г., от 1750–1751, 1781, 1790 и 1797 г. съвпадат с времето на няколко големи и по-малки взривове на чумата.

За XIX век честотата на земетресенията е следната:

Табл. № 4

Земетресения през XIX в.

година	**място**	**явление**
1801	Тетевен Букурещ	силно земетресение[108]
14.X.1802	Трансилвания, Влахия и Молдова, Видин, Русе, Варна, Трявна, Цариград	земетресение[109]
26.X.1805	Цариград	земетресение[110]
17.VII.1807	Балканите	земетресение през нощта[111]
1808	Одрин	
6.II.1808	Земун	силен земетръс[112]
началото на 1811 г.	Пловдив	два нощни труса[113]
1814	Пловдив	земетръс с тежки последствия[114]
23.III–IV–V. 1818 7.IX.1818–6.V.1819	София, Брезник, Пловдив, София	продължителни трусове и през лятото на 1818 г.; частични разрушения[115]
10.I.1820	Брезник	два труса – слаб и силен[116]
17.XII.1821	Северна България	нощно земетресение[117]

28.I.1826	Зографски м-р	три нощни труса[118]
23.IV.1826	Зографски м-р	земетресение[119]
25–27.IX.1827	Балканите	земетресение[120]
23.IV–V–X.1829	Цариград, Гюмюрджинско, Устово, Чепеларе, Сливен, Ловеч	продължителни земни трусове[121]
1832	Шумен	земетресение[122]
11.I.1838	Враца, Копривщица, Трявна	земетръс в три часа през нощта[123]
18.IX.1848	Брезник, София, Тетевен	силно земетресение[124]
18.I.1849	Арбанаси, Лясковец; Г. Оряховица	земетресение в 7 и в 9 ч. сутринта[125]
11.II–IV. 1849	Калофер, българските земи	земетресения[126]

Благодарение на по-плътната информация прави силно впечатление високата честота на земетресенията от първата половина на XIX в. Регистрирани са шестнадесет години с трусове, някои от които силно разрушителни. През 1801 г. те са такива за Букурещ и малкия Тетевен, което предполага, че земетресението се е почувствало в цяла Северна България. Земното раздвижване през октомври 1802 г. в Трансилвания е усетено във Влахия и Молдова, още във Видин, Русе, Варна и други балкански селища чак в Цариград. През 1807 г. и 1808 г. разрушителни са трусовете за Одрин и района, а през 1818 г. и 1848 г. за Земун, София, Брезник, Пловдив. Голяма е сеизмичната активност на Балканите през 20-те години: 1820, 1821, 1826, 1827, 1829 г. През 1826 г. земетресенията в Света гора вероятно са засегнали и други части на Балканския полуостров. Стою Шишков събира спомени от Устово, според които от 1825 до 1830 г. не минавало година без трусове. Най-силното земетресение обаче било на 23.IV.1829 г., когато много къщи, включително и нови, се напукали, а населението избягало за цяла седмица от домовете си[127].

Според изследователката на сеизмичната активност в българските земи Снежана Рижикова земетресението от 1821 г. в Северна България е било от пета степен по скалата на Рихтер, с магнитуд 4,0–4,9. Трусовете от 1829 г. и 1838 г. в обширни зони на империята стигали до деветата силно разрушителна степен по Рихтер, а в българските земи те били между шеста и седма степен по същата скала с магнитуд между 5,0–5,9. Земетресенията от 1829, 1838, 1848 и 1849 г. са съобщени за градски центрове, в които разрушенията са затруднявали сериозно нормалния живот. Паниката и безпомощният страх при това бедствие добре илюстрира приписката от 1849 г. за Арбанаси и Лясковец[128]: *„1849, януари 18, във вторник срещу сряда сутринта стана земетръс. Уплашиха се хората и помислиха, че са разбойници. Започнаха да викат и да стрелят от всяка къща. Викаха мъже и жени, че разбойници са нападнали къщите. В 9 часа стана по-силен земетръс. Започна стрелба, която трая около един час и като се съмна, разбрахме, че било от земетресението. И в Лясковец стана същото и там при по-голямото население, имало е по-голяма стрелба. Написа Христо Николов."*

В полза на общата констатация за по-честите земни трусове от първата половина на XIX век е разказаното от английския пътешественик Джон Галт. При посещението си в Пловдив от началото на 1811 г. той става свидетел на силно нощно земетресение. Неговият домакин, лекар по професия, споделя, че *„последните две години тези ужасяващи явления са станали много чести и се усещат повече или по-малко всяка седмица"*[129]. Само три години след това градът преживява отново ужаса на земното раздвижване. Земетресението през 1814 г. в Пловдив, разрушило много сгради и погребало живи десетки хора, съвпада с появилата се отново чума след 1813 г., като двете бедствия унищожили много хора[130]. Сеизмичната активност от 20-те години съвпада с чести, но локални прояви на болестта. Избягалите от чумата през 1837 г. търновци в Трявна, тук преживели ужаса на силното земетресение от януари следващата година и подновяването на епидемията през пролетта и лятото на 1838 г.[131] Изобщо, ако сравнително по-студеният климат от началото на XIX в. не е насърчавал разпространението на чумните преносители, то високата честота на земетресенията е „компенсирала“ с разрушителното си действие в тяхна полза.

Към важните фактори, деструктуриращи обитаемата среда, отнасяме и *пожарите*. Те са възниквали сравнително лесно, особено в дървените и несолидни постройки, типични за епохата. Често са водили до масови поражения на сградния фонд, на реколтата и животните, а възстановяването на щетите е изисквало много време и усилия. Типични са случаите на градски пожари в Пловдив от 1770 и 1788 г., Тутракан през 1772 г., в София от 1802, 1816 и 1844 г. В някои слабо проучени приписки са описани селски пожари, възниквали вероятно в природата, засягали полето и къщите. През XVIII в. чести сведения за пожари с голямо обществено значение намираме в летописни бележки от 80-те и 90-те години. По времето на размириците и анархията изгарят частично или напълно важни стопански и духовни средища като Калофер, Габрово, Елена, Тетевен, селата на Карнобатския район и др.[132]

Много от пожарите са резултат на човешката злонамереност и немарливост. Така при пожар във Враца през 1842 г. изгарят 187 християнски къщи, 56 турски домове, а в един зимник загиват осемнадесет души. При пожар в Пловдив от 1846 г. изгарят 1600 дюкяни с много стока, 600 къщи и централното гръцко училище. Особено чести и тежки са пожарите в Търново през 1818, 1825, 1845, 1847 и 1849 г. Те отнемат скъпо постигнатите материални удобства и затрудняват живота на хората, както и наводненията, нетипичните зими и земетресенията, създавайки благоприятни условия за поява на чумата[133]. Подобен ефект имат и пожарите, резултат от войните. Изгаряни са например дунавските градове при неколкократното им превземане от руската армия по време на бойните действия през XVIII и началото на XIX в. Англичанинът Уилям Макмайкъл, пътувал от Москва за Цариград, свидетелства, че през 1818 г. опожареният Русе от последната Руско-турска война все още не е възстановен. Съществената причина е чумната епидемия, която върлува в града след края на войната[134].

Ще трябва да се подчертае, че климатичните феномени, земетресенията и пожарите са постоянни явления и нямат пряка връзка с чумата, но при определени условия те създават предпоставки за разпространението на чумните причинители. Наред с тези обстоятелства съществуват и други фактори на заразяването. За общото отслабване имунитета на хората и за появата на епидемиите решаващ фактор според медицината са ограниченията в ***храненето***.

Аграрното производство в българското екологично пространство е с голямо разнообразие, което намалява негативните ефекти от провалени реколти при суша, наводнения или скакалци. Умереният климат осигурява основните зърнени храни, благоприятства отглеждането на разнообразни зеленчуци и плодове. В предложеното от Райна Гаврилова културологично наблюдение върху тези проблеми справедливо се сочи, че като цяло храната е достъпна и евтина, сравнително рационално подбирана и балансирана. За българското общество спестовността, включително и тази от залъка, е ценност и основен критерий за нормално хранене, както и доброто количество на храната и нейната доброкачественост. Изключеня са, разбира се, годините с природни бедствия или войни[135]. Дори в тези случаи повечето от кризите остават локални, макар не винаги да се преодоляват лесно и бързо[136].

Направихме опит да сравним сведенията за неблагоприятни реколти и високи цени на храните през XVIII и началото на XIX в. с климата и бедствията, като последните не са с териториална локализация. Без категоричност в изводите сравнението насочва към известна зависимост между тях според данните на:

Табл. № 5

Съпоставка между добиви, климат и бедствия

година	място	храни и климат	бедствия
1725	Македония	слаба реколта[137]; мека зима	наводнения; чума
1737	Кратово, Арбанаси	повишаване на цените[138]	наводнения; чума
1738	Софийско, Лесновски м-р, Куманово; м-р Св. Прохор Пшински	високи цени на основни продукти[139]; мека зима	наводнения; земетресение; чума
1739	Лесновски м-р	повишаване цената на житото[140]	чума
1740	Балканите	скъпи храни, глад[141]	наводнения; чума
1741	с. Дедино, Струмишко	покачване цените на основните храни[142]	нашествие от мишки; чума
1762	Арбанаси; Врачанско	високи цени и търсене на храни[143]	проливни дъждове; чума

1788	Софийско	поскъпване на храните[144]	наводнения
1789	сръбски земи	поскъпване[145]	продължителен студ
1791		общо повишаване на цените[146]	
1793	Етрополе, Софийско	високи цени на основните храни[147]	чума
24.IV.1794	Софийско; Русенско	оскъдица и поскъпване на житото[148]; суха зима и пролет	
1795	Врачанско, Арбанаси; Черепишки м-р; Софийско	ладна година; високи цени на зърното и брашното[149]	чума
1810	Елена, Арбанаси, София	голям глад, високи цени на храните за 2 месеца[150]	чума
1811	Търновско, Арбанаси, Дряново и др. Сърбия	голяма скъпотия и оскъдица на основни храни[151]	сурова зима, земетресение
1812	Северна България	поскъпване на жито[152];	тежка зима наводнения; чума
1813	Карнобат	недостиг на зърно и фураж[153]	тежка зима чума
1817–1818	Османска империя	високи цени и глад[154]	
2.XI.1828	Севлиево	покачване цените на зърното и брашното [55]	

1831–1835	Арбанаси	голям глад, който траел четири години[155]	чума и холера
1839	Трявна	глад сред бедното население[156]	
1840	български земи	голямо поскъпване на зърнени храни[157]	
1848	Софииско; Плевенско	поскъпване на храните и отоплението[1 8]; тежка зима	земетресение; холера

Причините за слабите реколти и покачването на цените в отделните периоди са различни и вероятно са повлияни от климатичните колебания. Недостатъчното хранене и гладът са свързани още с реквизициите при военни действия и с политическите размирици по времето на кърджалиите. Периодите на оскъдно хранене и глад от 1737–1741, 1762, 1788 и 1793–1795 г. се „покриват“ с широки чумни епидемични взривове. Особено показателно е повишаването на цените на основните зърнени храни от 1793 и 1794 г. Епидемията не закъснява, и през 1795 г. чумата вилнее в обширен диапазон от българските земи.

През първите две десетилетия на XIX век поскъпването на храните е значително, резултат и от неспокойното политическо време, от размириците и сръбските бунтове, от войната с Русия. Периодът докъм 1820 г. е с непрекъснато покачване на голяма част от цените на всички, а не само на хранителните продукти. Трябва да посочим, че това съвпада с голямата епидемия от чума 1812–1815 г. Вторият голям период на хранителен недоимък е от 1828 до 1835 г., съвпадащ също с широко разпространение на болестта, в комбинация с холерата. Във Враца през 1837 г. към вилнеещата ужасна чумна епидемия се прибавил и гладът. Мнозина сиромаси се хранили по цели седмици с треви.

Има основания да се смята, че чумата създава зловещ, омагьосан кръг по отношение на храните. От една страна, болестта се благоприятства при недостатъчно хранене, породено от различни причини. От друга страна, при големите ѝ поражения българското население предпочита бягството, което често води до намаляване на грижите за реколтата или до пълното им пренебрегване. Така например в края на 30-те и в края на 40-те години на XIX в. отново се покачват цените на зърнените храни при голямото им търсене. Очевидно наред с други причини това е ефект от голямата епидемия след 1834 до 1839 г., довела до разстройване на нормалния стопански ритъм, разместване на населението и унищожаване на значителни човешки ресурси. Подобна ситуация се създава през 1848 г., когато наред с тежката зима лятото е доминирано от холера, бягства и оскъдни добиви.

Използването на всекидневната храна, нейният подбор и консумиране се определя от неизказани психологически нагласи и стереотипи, в проникването на които е твърде трудно. Много съображения – икономически, спестовни, вкусови, а във време на чума и медицински, налагат употребата на едни или други храни. Особено важно е спазването на религиозните ограничения като постите, независимо или даже тъкмо поради чумата, прилагани още по-строго. Разбирането, че чумата е наказание божие, е „затягало режима“, без това реално да е помагало на хората[159].

В ежедневието болестта се е проявявала сякаш случайно в отделни домове или ханове, без видима връзка с факторите, които пояснихме. Това е така, защото конкретното възникване на чумата се подпомага от други предпоставки, обитаващи естествено българската микросреда.

В изворите е трудно да намерим коварните гризачи, но за бълхите написаното не е малко. Бълхите изобилстват в онази епоха. Самите костюми, за чието конструиране през XVIII в. не знаем много, и поддържането им е запазвало бълхите и пренасянето на заразата. Дрехите, мебелите и цялата покъщнина, макар оскъдни, са важни фактори за появата на чумата в дома.

Българите, както повечето народи на Изтока и не малко на Европа, не сменят често дрехите си, особено ако те са направени добре и са красиви. Пазенето и предаването на дрехите от поколение на поколение е задължение на наследниците. Костюмите са наситени с вълна и кожи, особено благодатни за бълхите и въшките. Продажбата на дрехи от умрели чумави или зачумавени хора и къщи е редовна практика най-вече за евреите в големите градове. Посещавайки Цариград, Ламартин през 1832–1833 г. съобщава, че базарите тук, където евреите продават и излагат дрехите на чумавите, са най-активните преносители на заразата[160]. Но това се случва и в провинцията, без помощта на евреите. В Дупница през 1836 г. дрехите на един умрял от чума татарин са разпродадени и наскоро градът пламва. Смята се, че оттук чумата тръгва към Горна Джумая, София и Самоков[161].

Веднъж пламнала, поради неограничените социални контакти, чумата сравнително бързо се разпространява от къща на къща. Събирането на хора, празнествата и погребенията стават повод за разширяването ѝ. В с. Гривица (Плевенско) момите на извора се целували за раздяла и така се заразили. В с. Карлуково, Родопите, хората не познавали болестта и посещавали болните, а в резултат тя обхванала цялото село, което се разбягало. В с. Давидково от Средните Родопи чумата избухнала в турската махала Кабагач, измрели всички и останали празни къщите и неприбрани нивите, плодовете. Давидковци се нахвърлили да берат градините (а може би не са пропуснали и къщите?) и болестта се пренесла. Христо Тантилов, един от първите изследователи на чумата у нас, дава примери за обиране парите и дрехите от гробовете на чумавите, което няма съмнение, е давало нови тласъци на злокобната зараза[162].

Разпространението често е ставало чрез парите. Джеймз Александър свидетелства от 1829 г.: *„Спомням си, че един руски офицер, който умря от чума на брега, носеше у себе си сто рубли в кесия, която бе открадната от слугата му, но той също се зарази и последва господаря си; и след него седем души последователно един след друг отмъкваха стоте рубли, станаха жертва на болестта и тъй като се предположи, че съкровището е свързано с някакво проклятие, то накрая бе хвърлено в морето!"*[163]

Впрочем трябва да подчертаем, че честите войни с Австрия и Русия, ситуациите на военнополитическо напрежение, каквато е анархията в края на XVIII и началото на XIX в., засягащи българските земи, събират на едно място почти всички социални предпоставки за появата и разпространението на чумата. Войници и дезертьори, кърджалии, даалии или татари са чести преносители на заразата. Молдовските татари, повикани за подкрепление при обсадата на Белград през 1718 г., донасят там чумата. В Карнобатските села през 1811 г. масово са преселени татари, а на следващата година избухва голямата чумна епидемия[164].

Ето отново няколко интересни наблюдения на Дж. Александър за ролята на вещите: *„Ако се случеше някои моряк да умре от чума и оставеше чифт хубави панталони, съседът му незабавно си ги присвояваще за лична употреба, поставяше ги в торбата и евентуално се намъкваше в тях – по този начин разнасяше заразата навсякъде, където и да отидеше. Обикновено при карантина всички книжа се изземват от заподозряното място с чифт дълги щипци и след това се хвърлят в* *бъчва за дезинфекция. Не бе рядко явление да се види как руснакът, назначен на тази служба, отначало взема книжата с ръка, поставя ги в щипците и след това ги дезинфекцира.*"[165]

Това обяснява защо въпреки карантинните усилия през 1810–1812 г. руската армия разпространява чумата в източнобългарските и черноморските градове и селища. Заразяването и разпространението по време на война става още чрез разравянето на непокритите с вар трупове, с каквито са пълни бойните полета, например между Бургас и Одрин през 1829 г. За Варна през същата година Александър твърди: „*Край Варна загинаха седемдесет хиляди по голямата част от епидемия, като след обсадата бяха погребани набързо. Дойде зимата и земята замръзна, така че тогава нямаше голямо значение, но през пролетта, когато със затоплянето на времето снегът се стопи, краката и ръцете на мъртъвците се показаха да стърчат над земята и засилващата се слънчева топлина стана причина за найзловредни миризми.*" Не може да има съмнение, че това е причина за чумата, проявяваща се под най-различни форми в града, заключава английският военен[166].

Почти апокалиптична е обрисуваната картина на Добруджа при същата война според писмата на Виктор Тепляков и Феодор Торнау – празни, опустошени села, подивели из полята коне със зачумени сбруи, пълни талиги с храни и чумави трупове. Самият Торнау, заразен и оцелял от болестта, пише, че ако историците могат да преживеят чумата и войната, биха ги описали твърде различно[167].

Така към природните явления, които благоприятстват появата на чумните преносители, се прибавят редица социални предпоставки, ускоряващи разпространението на болестта.

3. Чумна хронология и динамика

Българските и чуждите източници са добра основа за изясняване хронологията на чумната болест и нейната динамика в значителна част от широкия български ареал през XVIII и първата половина на XIX в. През XVIII в. сведенията, в които е включена подбрана информация изобщо за Балканите, са представени в:

Табл. № 6

Хроника на чумата през XVIII в.

година	**място**	**явление**
26.I.1700, IX, 1700 1.XI.1700 12.XI.1700	Одрин, Т. Пазарджик, Сливница, Цариброд, по р. Нишава, с. Тамяница, Парачин и Белград	чума[1]
15.VIII.1703	Русе	чума[2]
15.VIII.1706	Дупница	чума[3]
1708	Никополско	чума[4]
1709	Влашко – Сибиу	чума[5]
1700–1710	Балканите	общо сведение за чума[6]
1717	Арбанаси, Неврокопско	чума[7]
1718	Видин, Неврокопско	чума[8]
1718–1719	Пловдив, Т. Пазрджик, Одрин, Винга, Бешенов	чумна епидемия[9]
1718–1720	Румъния, Цариград	чума на Балканите[10]
1723	Пирот, Царибродско	чума[11]

X.1724–1725	Македония	чума[12]
1729	Арбанаси; Букурещ, Галац; Албания – Епир	чумна епидемия[13]
1737	гр. Бендери, дн. Молдова	чума[14]
1737–1739	австрийските владения по Пожаревацкия мир; Ниш, Видин; Русенско; Добруджа; Македония	чумна епидемия[15]
1738	м-р „Св.П. Пшински“; Галац	чума и шарка[16]
1739	Печ, Славония	чума[17]
ок. 1738–1740	с. Каравелово, с. Робово, Елховско; с. Велющец, Св. Врач	чумна епидемия[18]
V.1741	Одрин, Узунджово, Лозенград, Бунар Хисар	чума[19]
1741	Белград	чума и шарка[20]
1749	Етрополе	чума по хора и добитък[21]
1750–1751	Цариград	чума[22]
1751–1752	Самоков	чума[23]
1753	Хотин, Яш	чума[24]
1756	Букурещ, Плоещ	чума[25]
1758, 1759	Балканите	отделни случаи на чума[26]
1759	български земи	Вероятно чума[27]
1760–1761(?)	Рилски м-р	чума[28]
1762	Истанбул, Чорлу, Люлебургаз, Карнобат, Щуменско; Тракия, София, Врачанско; Кюстен-	

	дилско, Ниш, Белград, Босна и Южна Влахия	чумна епидемия[29]
1764	Сръбско	чума[30]
ок. 1765	с. Вресово, Поморииско	чума[31]
17.VIII.1770	Арбанаси	чума[32]
1771	Пловдив; Етрополе	чума[33]
1770–1772	Силистра – Русе	чумна епидемия[34]
1774–1777	Арбанаси	чума[35]
1780–1781	Русе, Битоля, Скопие, София, Пловдив, Т. Пазарджик, с. Вресово, Поморийско	чумна епидемия[36]
1784	Пловдив	чума[37]
18.II.1785	Силистра	чума[38]
ок. 1785–1790	с. Козаново, Асеновградско	чума[39]
1786	Истанбул; Сев.България	чумна епидемия, отделни прояви[40]
VI.1787–1788	от Одрин към София	чума[41]
VI. 1790	Арбанаси; Копривщица	чума[42]
1793	Пловдив	чума[43]
1795	Пловдив, Русенско, Плевенско, Карнобатско, Бобошево, Кюстендилско, Кратово, с. Алтимир, Врачанско; Земун, Крайова	чумна епидемия[44]
1797 г.		
кр. на XVIII в.	Никопол, Чирпан	чума[45]

Честотата на съобщенията налага обобщението, че чумата е постоянно явление в живота на тогавашните българи. Информацията от таблицата извежда две основни състояния на болестта: локално, перманентно проявяващо се присъствие и състояние на епидемичен взрив, с различно времетраене и териториален обхват. Първото десетилетие на XVIII в. е изпълнено с регионални прояви на чумната болест след широкото ѝ разпространение по време на продължителната война между Свещената лига и Османската империя (1683–1699 г.). Показателни са описанията на Симперт Нигел, член на австрийското посолство, пътувало до Цариград за ратификация на Карловацкия мирен договор през 1700 г. През месец януари същата година той наблюдава опасни чумави къщи в Одрин и върлуващата епидемия в Т. Пазарджик, Сливница, Цариброд и по течението на р. Нишава, в Парачин и Белград, където според Нигел напълно господства[46]. Постепенно болестта се измества на север и запад: от 1703 г. в Подолието, 1705 г. – в Лвов, 1706 г. – в Краков, 1707 г. – Варшава и 1708 г. в Познан, в Сибиу през 1709 г. и Виена – 1712 г.[47]

В нашите земи тя владее Русе, района на Никополско и Дупница. Локалният характер на чумата през първите години на XVIII в. се потвърждава от слабото ѝ коментиране в изворите. Ако в Дупница през 1706 г. има чума, през същата година Пол Люка при пътуването си по Диагоналния път не констатира болестта в Цариград, Свиленград, Харманли, Пловдив, Асеновград, Родопите, Драма и Солун[47]. Ограничено е нейното проявление през 1717 г. в Арбанаси и района на Неврокоп. Граф дьо Келюс, пътувал 1716–1717 г. от Марсилия до Смирна и през Източна Тракия до Солун и до Бургас, не съобщава за чума[49].

Силният епидемичен взрив е от 1718, 1719 и 1720 г., свързан с върлуваща из Средиземноморието Марсилска чума. От големите морски центрове тя се пренася към вътрешността на Европейска Турция, пламват важни речни пристанища, каквото е Видин. Заразени са селища по Диагоналния път. През 1718 г. секретарят на австрийското посолство, пътуващ до Цариград – Герард Дриш, констатира големите поражения на чумата в Пазарджик и Пловдив. Лекарят от посолството Даниел Ламперт Хулин, изпратен в Одрин, за да се осведоми за болестта през месец юли, съобщава за срещащите се по болните *„подутини, мехури и други белези на болестта“*. Общото му впечатление, че въздухът не е инфектиран и смъртните случаи са малко, позволява на посолството да влезе в града. Описанията на австрийците насочват към бубонната форма на чумата, чиито прояви за отделните селища са в различни месеци и имат различна интензивност[50]. Внасянето на заразата от големите пристанищни и търговски центрове е само един от факторите на чумната епидемия. Инфекцията всъщност се поддържа на местна почва. Разпространението ѝ е подпомогнато от военните действия между Турция и Австрия през 1716–1718 г., приключили с Пожаревацкия мирен договор и довели до сериозни размествания на войска и население, във връзка с последиците от мира.

След пандемията в Средиземноморието райони на Пирот, Царибродско и Македония пламват през 1723 и 1725 г. Особено драматично е описанието на чумата някъде в Македония от 1724–1725 г., поради което го цитираме точно. Болестта започва през есента и продължава през зимата и пролетта, усложнена най-вероятно с пневмоничната ѝ форма, смъртността от която е изключително висока[51]: *„1725, Во тая добра зима поче лута болест име се чума, от октомврия христани по малко, турци непрестано. Кога влезе априлий хрисани падая по (7) на ден и бист рекоха и бист плач велик, друзи бегаа, па (аз) не бегах. Како прегледах хубави унаци, хубави невести, красни девойки, красни деца, ката ден,* *ката час, како преослушах толико плак како овци на бачило, много плач претегнах. Месец майа (31) ден, той дан биха Петров месопуст, той дан дайде тайа лута болест у мене и ме изгоре и срце и снага, на та жалост и на таа страх принесе ми грди мисли на бог срцьвевць..., помилуа ма. Кои бега оутече, кои не бегал не остана и кои велат немам страх от чума, да е проклет от Бога. Бист мор мсць, по тая болест болест би по васите скоти и берекет не бист. В лето (1725).*"[52]

В края на това десетилетие голяма епидемия тръгва от балканските чумни центрове, главно от Албания. През 1729 г. тя върлува вече в Галац и Букурещ, откъдето най-вероятно е пренесена в Арбанаси, а до 1731 г. обхваща Нови Пазар, Сараево и Янина[53].

В периода 1737–1741 г. се разразява нова епидемия, чиито основен фактор е Австро-Турската война. Австрийският пратеник от 1740 г. Йохан Кемпелен преминава бойните полета край Белград, превърнати в пулсиращо огнище: „*...страхът да не се заразим от въздуха на вонещите трупове не позволяваха да разположим лагера си тука ... Зрелището беше отвратително и ужасно, разсечени тела, отрязани ръце и крака, разлагащи се тела на мъже и коне. Настъпвахме ту полуразложени трупове, ту разсечени войнишки черепи...*"[54]

Чумата засяга широки територии от българските земи между Ниш, Македония и Добруджа. Заразата достига далеч на север, през 1737–1738 г. в Бендери, а от Галац 1738 г. се пренася във Влашко[55]. През лятото на 1739 г. тя владее Белград, Печ и Славония. Трудно е да се каже какви форми има болестта, но някои от съобщенията сочат паралелното ѝ развитие с шарката: „*Тая книга е на манастира светога „Прохора Пчинскаго" пусинослужителя. Писах аз грешни дяк Янко, в месец марта, ден 25. Страшна година беше, чума тепаше, сипаница имаше,* *пет гроша ока ракия, грош ока вино, 1738 добра зима беше, снег немаше...*“[56]

Френският пътешественик Жан Клод Флаша свидетелства, че на юг чумата вилнее в районите на Лозенград, Бунархисар и околните села. Епидемията стихва постепенно в началото на 40-те години на века. Капитан Шад от австрийското посолство твърди, че през май 1741 г. в Одрин има само съмнения за чума. Локалните ѝ прояви в някои селища обаче не са безобидни. Според Шад към 20 май същата година Узунджово е почти унищожено от чумата, с оцелели само 12 семейства. Тя се разсейва към селата и оставя дълбоки спомени в Елховско – с. Карамелово (Бейкьой) и с. Робово (Кулкьой), в с. Велющец, Санданско (Св. Врач)[57].

След отделни прояви на болестта през 40-те години, през 1750–1751 г. в Истанбул отново избухва силна епидемия. За нейното разпространение в българските земи не знаем почти нищо. Само краткото съобщение за починали мюсюлмани от чума в Самоков позволява допускането за локално заразяване на селищата. През 1753 г. чумата обхваща Хотин и Яш, а през 1756 г. е в Букурещ, Плоещ, достига Сърбия и Трансилвания. През 1759 г. е в София, Ниш и Видин[58].

Според приписка от Рилския манастир чумата господства „по васуду“ през 1760 и 1761 г. През следващата година епидемията в Истанбул води до разпространение на болестта в твърде широки размери из Тракия, в София, Ниш и Белград. Тя е продължителна и с висока смъртност за райони във Врачанско и Кюстендилско. Във врачанските села започва през месец май 1762 г. и продължава приблизително до пролетта на следващата година. Това дава известни основания да се приеме, че става дума за пневмоничната ѝ форма. Руджер Божкович описва пораженията в Чорлу, Люлебургаз, Карабунар, Карнобат и Шуменско през 1762 г. Пътувайки на север и на североизток той отбелязва, че чумните проявления са малко, а в Йеникьой, Мачин, Браила и Галац те напълно отсъстват. Епидемията се измества и обхваща Босна, Южна Влахия, а през 1764 г. е в Сърбия[59]. Предание за чума около 1765 г. се пази от жителите на с. Вресово, Поморийско. То се отнася вероятно до епидемията, която поразява единайсет района в Османската империя същата година, но други сведения за нашите земи няма.

Към 70-те години на XVIII в. приключва близо двадесетгодишен чумен цикъл, започнал от 1758 г., изявил се силно през 1762 г. и продължил с локални прояви още едно десетилетие в империята. Болестта поразява два пъти Арбанаси – през 1770 г. и през 1774 до 1777 г. Без съмнение военните действия между Турция и Русия са давали нова сила на чумата, обхванала района между Русе и Силистра, където селата са унищожени. Детайл от приписка на Обретен Ганюв за смъртта на майка му потвърждава епидемията в с. Щръклево, Русенско. В Русе погребват над 1000 души. Руската армия организира болница за чумави в Яш и на север болестта е ограничена към 1772 г.[60] Сведението за Пловдив и Етрополе от 1771 г. сочи, че чумата се движи в широк периметър, далече от войната, но поразява отделни селища.

През 80-те години на XVIII в. заразяването се разширява и се превръща в продължителна епидемия. Доменико Сестини се сблъсква с опустошителната болест през 1780 г. в Русе, където предохранителните мерки се оказват безсилни. Поразени са и градове, разположени на постоянни търговски пътища на юг от Балкана, както и важни икономически и административни центрове като София, Скопие, Битоля, Пловдив и Пазарджик. Чума предизвиква през 1780 г. второто преместване на с. Вресово, Поморийско. Приписка от Обретен Ганюв фиксира смъртта на най-близките му роднини на 11 октомври 1780 г. В с. Козаново, Асеновградско помнят чумата около 1785–

1790 г. Очевидно болестта не се ограничава само в градовете, а се разпростира и в селските региони. През 1784 г. чумата обхваща отново Пловдив, завладява и Силистра, където през февруари 1785 г. граф Д'Отрив научава, че вече трети месец тя отнема по петдесет души на ден[61]. За чумата в селските райони на Северна България съобщават мисионерите пасионисти. Според тях жертвите, сравнени с тези в Цариград през 1786 г., били незначителени, а към 1787 г. чумата изчезнала. На юг обаче тя не спира. Граф Совбьоф я констатира през юни 1788 г. около Одрин, вършуваща на двадесет часа път в посока София.

В края на 80-те и през 90-те години на XVIII в. болестта се ограничава значително. Тя има отделни прояви в Арбанаси и Копривщица през 1790 г. и в Пловдив през 1793 г. Известна сигурност в това твърдение дава отсъствието на други източници. Ген. Кутузов, пътувал през Видин и Източна България за Цариград от септември–ноември 1793 г. и пролетта на 1794 г., с радост известява своите близки в писмата си, че чума няма дори в столицата. Но отделните случаи от началото на 90-те години вероятно предхождат голямото епидемично избухване през 1795 г. Много български източници отбелязват тази година като „чумава". Обхванати са големите градски райони на Пловдив, Русе, Плевен, на север Земун и Влашко. Запазени са предания за тази чума в селските райони на Карнобатско, Чирпан, с. Бобошево, Кюстендилско, с. Трънчовица, Никополско и в Никопол, с. Алтимир, Врачанско. Болестта се задържа през 1796 и 1797 г., а стихването ѝ се регистрира в селските райони около началото на следващия XIX в.

По-богатата информация от първата половина на XIX в. е представена в:

Табл. № 7

Хроника на чумата през XIX в.

година	място	явление
1800–1801	Трънско, Рил.м-р, Б. Черква, Търнновско, с. Жълтеш, Габровско	чума[62]
1804	Рилски манастир	„голяма чума“[63]
1805	с. Вуково, Кюстендилско	чума[64]
8.VI.1807	Клисели, Солунско	чума[65]
1810	Сливен, Враца, Охрид	чума[66]
1811	Габрово, София, Сливенско и др.	„първа“ чума;[67]
1812	Шумен, Карнобат, м-р Св. Троица, Търновско; Сливен; Истанбул	„голямата мория“[68]
1813	Елена, Котел, Карлово, Арбанаси;Лясковец; Плевен, Плевенско; Кюстендил; Дупница; Велес; Брезник; Враца, Пловдив, Сяр, Драма, Солун	чумна епидемия[69]
1813–1814	Харманли, Лесновски м-р, Македония; Босна и Херцеговина	чумна епидемия[70]
1814	Пирдоп; Котел; Севлиево; Брезник, Плевен; Пловдив; Ст. Загора; Енина, Казанлъшко; Пирот; Враца	чумна епидемия[71]
1815	Търновските села; с. Чешнегирово, Асеновградско, Пирот; сръбските земи	чума[72]
1816	Пловдив; Охрид	холера(?), чума[73]
1820–1823	Истанбул	чума[74]

1823	с. Сенник, Севлиевско	чума[75]
1824	Котел; с. Подгумер, Софийско	чума[76]
1825		
25.X.1825	Белене, Русе	чума[77]
1826–1827	Букурещ, Русе, Истанбул,	чума[78]
1828	Пирдоп, Пловдив	чума, холера?[79]
1828–1829; 1830	Варна, Североизт. Б-я, Сливен, Айтос, Поморие, Карнобат, Бургас, Созопол, с. Скалица, Ямболско; Чепеларе	чумна епидемия, холера[80]
1831–1832	Букурещ, Свищов, Севлиево, Дряново, Габрово, Трънско; Велес; Пловдив	чума,[81] холера
1834	Харманли; Чепеларе;	чума
	Прилеп;	холера
	Севлиево	чума[82]
1835	Трън; Свищов;Велес Чирпан; с. Яворово, Родопите	чума[83]
1836	Ловеч, Видин, Плевен, Етрополе, Дупница, Лясковец, Исперих и района; с.Ресен и Великотърновско; с.Опан, Старозагорско; с. Павел, Свищовско	чумна епидемия[84]
1837	Русе, Плевен, Севлиево, Враца, Оряхово, Ловеч и Ловешко, Габрово, Свищов, Пловдив, Ст. Загора, Карлово, Казанлък, Търново и района, Софииско, Велес, Дряново, Елена, Г. Оряхо-	

	вица, Тешево, Пирдоп, Етрополе, Троянски м-р, Говедарци, Самоков, Брезник, Г.Джумая, Гложен. м-р, Арбанаси, Лозенград, Сливен и района, Троян, Пирот, Враня, Ниш и др.	чумна епидемия[85]
1838	Хилендар м-р; Трявна, Трън, Пирот, Ниш и др.	чума[86]
1839 1840	Ловеч, Неврокоп, Драма, Пловдив, Варна, Шумен, Тутракан	чума[87]
1848 – 1849		
1848	Свищов, Плевен, Брезнишко, Врачанско, Елена, Арабанаси, Тетевен, Търново, Копривщица, Подбалкана, Пловдив, с.Ребърково, Софийско, Велес; Русокастро, Бургаско; Ст.Загора	холера[88]

В по-богатата информация за по-малкото време се разграничават ясно големите епидемии от периодите на стихване на болестта. Първото десетилетие на XIX в. е изпълнено с локални прояви на чумата с различна степен на интензивност. Засегнати са селските райони в Западна и Централна България, на юг в Солунско, а през лятото и есента на 1805 г. болестта се проявява на запад в Корча и Москополис[89]. От 1810 г. тя регистрира все по-често присъствие в градовете. За смъртта на родителите си от чума съобщава д-р Ив. Селимински в Сливен. Във Враца през същата година руската военна част привнася болестта[90]. През следващите 1811–1812 г. са обхванати Габрово, Дряново, Търновско, София, Шумен, Карнобат. Тя не спира в районите, където се водят военните действия.

С края на войната и с разпускането на армията и връщането на избягалото население по опожарените села и градове чумната зараза се разпространява бързо. В съсипания и обезлюден Плевен, неколкократно завземан и напускан от руската армия, избухналата чума предизвиква паника сред завръщащото се население. Скоро тя обхваща терени далече от бойните полета и от гарнизоните, събирали хиляди участници във войната. През 1813 г. болестта се развива интензивно в много широк български ареал, а в следващата година е регистрирана в Ст. Загора, Пловдив, Пирот, без да престава в заразените вече селища. Преданията определят 1814 г. и 1815 г. за чумави в с. Чешнегирово, Асеновградско и в с. Енина, Казанлъшко. Така със затихването на болестта тя се разсейва в селските райони[91]. В сведенията изрично се сочи, че е продължила до двети години: *„...И на 1813 или 1814 година настанала се в България болест от бога дадена чума, която содержавала три години и изморила много народ в Котел...“*[92]

Епидемията се „изнася“ бавно към сръбските земи през 1815 г. Продължила няколко години, вероятно при тази епидемия са се съчетавали пневмоничната и бубонната форма на чумата. Предположението се подкрепя от твърдението на източниците, че болестта е отнела живота на изключително много хора, за разлика от други, частични нейни проявления. На ден само в Ст. Загора през летните месеци на 1814 г. умират по 50–60 души. Тъкмо тази епидемия дълго се помни от българите като „първата чума“ или „голямата мория“. Легенди и страх се преплитат в разказите за нея през следващите десетилетия. Английският пътешественик Робърт Уолш твърди в 1827 г., че епидемията преди петнадесет години в Цариград е отнесла 200 до 300 000 души, а в някои месеци на ден са умирали 1000 човека[93]. Българските източници са по своему изразителни: *„...На лето 1814 дойде от бога газеп, сиреч чума от изток до запад да измори от светът* *половина. Защо и друг път е доходила чума, ама толкова свет не е морило като сега.*“[94]

През 20-те години на XIX век чумата остава в латентно състояние. Тя се появява спорадично в Белене, Котел, Пирдоп, Прилеп, селата Подгумер, Софийско и Сенник, Севлиевско. Мисионерите пасионисти съобщават, че жертвите в Белене през 1825 г. били несравнимно по-малко от 1813 г. и може би това е типично за регионалните чумни състояния. Важен фактор за поддържането на болестта са постоянните огнища Цариград и Букурещ. В Созопол хората се страхуват от заразата и френският пътешественик граф дьо Логард не намира подслон, защото през 1824 г. чума има в Цариград. В Букурещ през лятото на 1826 г. голямата епидемия прогонва мнозина извън града. Чумата отново избухва през следващата година по свидетелството на Р. Уолш, предупреден от русенци да не пътува за румънската столица[95].

Чумата се разраства в широка епидемия по време на войната с Русия от 1828–1829 г. В хода на военните действия тя господства сред двете армии и в селищата, обхванати от военните действия. През 1829 г. Сеиже наблюдава как по пътя от Карабунар към Одрин чакалите нападат мъртвите волове и коне, как стръвно разравят непокритите с вар трупове от гробищата. Чумата е в Сливен, Айтос, Анхиало, Созопол, Бургас, в Ямболско и според местната памет изглежда в Чепеларе – Родопите[96]. Тя завладява много селища на север от Балкана – Варна, районите на Каварна и Кюстенджа. При обиколката си из този район Феодор Торнау, братовчед на ген. Дибич-Забалкански, разказва за опустелите села и за пълната дезорганизация на местното военно управление, причинена от епидемията: „*Коменданти и военни началници са лишени от всякакви средства да водят делата по установения ред, губейки от чумата своите помощници и писари, които няма с кого да заменят. Един-два* *пъти срещнахме изоставени талиги, пълни с провизии, но с умрели коне и тела на търговците.*"[97]

След приключването на войната болестта се разпространява, но по интензивност и територия тя не може да се сравнява с предишната епидемия. По-силно е присъствието ѝ в Северна България – Севлиево, Габрово, Дряново, Разград. На юг от Стара планина има отделни съобщения за Карнобатско, Югоизточна Тракия и някои райони от Западна България. Най-характерното за този период е съчетаването на чума с холера. Едно съобщение от Пловдив фиксира твърде рано холерата в 1816 г., но то остава непотвърдено. В хода на войната холерата се проявява, но нейното епидемично развитие и размери са от началото на 30-те години в Пловдив, Севлиево, почти паралелно с големите ѝ размери в Букурещ. След чумавото лято във Велес от 4.X.1831 г. започва холерата. При същата епидемия в Истанбул болестта отнема около 6000 души. Поп Андрей Робовски, тръгнал от Елена в Свищов при учителя Христаки Павлович, нарича времето от 1831–1832 г. „*големио огън*"[98].

Нов, трети за XIX в. епидемичен взрив започва от 1834 г. За негов източник се сочи Истанбул, но в таблица № 7 са отбелязани по същото време наши локални „огнища". През 1835 г. чумата е отново във Велес, появява се в Свищов, Чирпан, а според едно предание дори в Родопите – с. Яворово и в с.Чепеларе. През есента на 1836 г. е все почесто срещана сред турците в Плевен, в някои дунавски селища, на запад в Ловеч, Клисура, Етрополе, Дупница[99].

В следващите две години чумата върлува повсеместно – в юга из районите на Пловдив, Пазарджик, Стара Загора, Лозенград, в Родопите; на север – през подбалканските центрове на Карлово, Казанлък, Сливен, из Балкана: Троян, Дряново, Гложенския манастир и в Дунавската равнина; на запад в София, Брезник, Трън, Дупница, Г. Джумая, Пирот, Ниш, в Македония. Мащабна по размерите си не само за българските земи, а и в цялата империя, тя е известна в колективното помнене като „второто чумаво“ или „малкото чумаво“. Най-важна особеност за българските земи е, че чумата сега не се поддържа от военни действия.

Нашите сведения са категорични, че болестта е започвала през пролетта и се е развивала главно през летните месеци до зимата. В средата на април 1837 г. чумата взема по няколко жертви в Пирот, а през лятото – по 50–60 души на ден. Във Велес тя започнала около Петровден (29 юни) и се съпътствала с характерните отоци. В Карлово чумата взела първите си жертви на св. Пантелеймон – 27 юли 1837 г.; в Арбанаси на 13 август 1837 г.; в Търново през 1837 г. и в 1838 г. – „*чумата морила от м. юлия до св. Василия*“. В Хилендарския манастир болестта започва на 2 юни и стихва към септември 1838 г. Българските и чуждите наблюдения сочат предимно бубонната форма на чума през 1836–1839 г., характерна главно за лятото. Епидемията обхваща широк диапазон от османските провинции и протича паралелно с холера в Истанбул, в някои малоазийски, балкански и средноевропейски райони, чак в Пеща, Буда и Виена[100].

Десет години след стихването на последната чумна епидемия в българските земи се разразява холерата, трасирала вече пътя си от Изтока към Европа. В Истанбул през 1847–1848 г. избухва втората холерна епидемия, донесена според едни източници от Египет, според други от Кавказ, през Ерзурум и Трабзон. От нея в столицата умират 5275 д. Епидемията се разширява към българските провинции. През 1848 г. тя е в равнинната зона на Свищов, Плевен, Пловдив, Стара Загора и др. От Свищов в съседно село бяга семейството на Христаки Павлович, но бързо се връща. Възрожденският учител умира от холера на 21 юли 1848 г. В Македония, във Велес „*от страшната холера умират знаменити човеци*“. През същата година се заразяват още Търново, Арбанаси, Лясковец, Врачанско, Ребърково, Тетевен, Люта, Копривщица, Карлово, Казанлък. Поредицата от писма на Евлогий Георгиев в Карлово до брат му Христо в Букурещ съобщават за движението на на болестта и нейните жертви: *„...от Пловдив първите хора затварят дюкяните и бягат в Кричим, Водина и други високи места...В Заара има повече жертви и болни. В Калофер до тоя час няма! – 6 август 1848.“* [101]

В сравнение с чумните епидемии тази е „концентрирана“ в лятото на 1848 г. и с редки изключения има прояви в началото на 1849 г. Краткостта ѝ при това не се съчетава с чума, което означава, че болестта, господствала столетия сред българите, е окончателно преодоляна. С общите наблюдения върху втората за българските земи холерна епидемия проблемът за историята на холерата и ролята ѝ за нашето общество тук само се поставя.

4. Цикли и фази; сезони и продължителност

Внимателното изучаване на чумната хронология и динамика извежда от сто и петдесет години около деветдесет, белязани с болестта. В общоимперски план те са част от осем големи чумни цикъла, установени в изследването на Панзак[1]:

	Османска империя	**Български земи**
		1700–1710 (10 г.)
I.	1719–1727 (9 г.)	1717–1725 (9 г.)
II.	1728–1738 (11 г.) 1729 (1 г.)	
III.	1739–1757 (19 г.)	1737–1741 (5 г.)
		1749–1752 (4 г.)
IV.	1758–1777 (20 г.)	1759–1765 (7 г.)
		1770–1772 (3 г.)
		1774–1777 (4 г.)
V.	1778–1789 (12 г.)	1780–1790 (11 г.)
VI.	1790–1811 (22 г.)	1793 (1 г.)
	1795–1797 (3 г.)	

	1800–1807 (8 г.)	
VII.	1812–1833 (22 г.)	1810–1816 (7 г.)
		1823–1826 (4 г.)
VIII.	1834–1844 (11 г.)	1834–1840 (7 г.)
	126 г.	**90 г.**

За Османската империя от век и половина сто двадесет и шест години са чумави, като естествено броят им е по-голям от този на епидемиите. Всеки цикъл е приблизително определен и съдържа период на слабо разпространение на болестта, последвано от прогресия със силен взрив и нейното постепенно, безредно избледняване. Всеки един от тях е засягал българските селища, без хронологически плътно покриване, с известно изместване във времето. От четирите големи чумни цикъла (№ III, IV, VI, VII) с продължителност общо 83 години в нашите сведения са регистрирани 46 години, т.е. 55% . В четирите цикъла с по-кратко време от общо 43 години за нашите земи са отбелязани 28 години, т.е. 65%. В изчисленията не са взети предвид чумавите години от първото десетилетие на XVIII в., които според Панзак са част от цикъл, започнал в предишното столетие. Като имаме предвид особеностите на нашата изворова база, обяснимо е защо са засечени средно до 60% от големите цикли, обхващали цялата Османска империя. Българите са отбелязвали най-вече екстремните прояви на болестта. Поради това е възможно да се изчисли само приблизителният брой на епидемиите – около 14 от всеки чумен период, част от големите чумни цикли. От друга страна, отсъствието на сведения за доста години е достатъчен повод да се мисли, че болестта, дори да се е проявявала, не е била сериозен проблем. Средното времетраене на епидемиите, изчислено по нашите източници, е около 1,6 г., а според Панзак е 1,5 г. Разликата е породена от разбирането за това кои са българските земи – за Панзак това е само Северна България, а в нашето изследване са взети примерите на чума и в онези райони на Тракия и Македония, където има български известия за това.

През какви фази преминава чумният цикъл и кои от тях най-често са съобщавани за българските региони? Панзак разграничава убедително четири основни фази: лека, умерена, тежка и опустошителна. За съжаление нашите източници не могат да дадат пример за тези фази от едно и също селище. Ще се ограничим във възможното за характеризиране според намереното в сведенията.

Лека фаза: Проявлението на болестта е спорадично, най-често през пролетта или есента. Уилям Лийк съобщава през септември 1805 г., че в Москополис са починали в последните два месеца близо 50 души, което говорило за лека форма на чумата. Дриш описва подобно състояние на лека фаза в Одрин през 1718 г., когато според лекарските наблюдения, болните не са повече от 3–4 дневно и в някои от дните няма починали от чума[2].

Умерена фаза: Числото на болните и починалите при тази фаза значително се покачват, епидемията е налице, но без масовизиране. Най-често тази фаза се констатира през есента. Джеймз Александър съобщава за октомври 1825 г., че има много случаи на чума в Русе. Подобен е примерът от есента на 1836 г., когато сред турците в Плевен чумата все повече се разширява[3].

Тежка фаза: Броят на жертвите нараства, разпространението на болестта е повсеместно, а чувството за безпомощност владее всички. Хронологически тази фаза е най-често през пролетта, лятото или есента. Пример за това състояние е чумата през пролетта на 1813 или лятото на 1837 г.[4]

Опустошителна фаза: Чумата е в особено големи размери, продължава от есента през зимата, което означава най-често, че бубонната форма е преминала в белодробна. Извънредният характер на болестта предизвиква масови психози, паника и повсеместни бягства[5]. В такава фаза са описанията на епидемията от 1724–1725 г., състоянието през 1795 г. или през 1813–1814 г.

Анализът сочи, че български източници за леката фаза на болестта нямаме. Много трудно по нашите сведения се разграничават тежката от опустошителната фаза. Независимо от това, повече от ясно е, че слабите епидемии доминират. Те доказват постоянно поддържана величина от инфекции, които при благоприятни условия водят до силен епидемичен взрив.

Ритъмът на проявление на чумата, обобщен от огромния материал за Османската империя в изследването на Панзак, е в интервал от 23,5 години. Изключения са големите градове, които тук не се имат предвид. Според Панзак цикълът на чумата в Изтока възпроизвежда този на възрастовите генерации. Заради важността на този извод от изследването го цитирам по-подробно: *„Как да интерпретираме интервалът от 23 години? Ние знаем, че след една много силна епидемия проявите на чумата в последващите години са повече или по-малко отслабени. Това става, ако оцелялото население е по някакъв начин имунизирано срещу следващата болест, благодарение на контакта си с предходната много тежка епидемия. Годините отминават, през „обикновените" десетилетия малко по-малко изчезват и тези, които са преживели голямата чума, родените по-късно идват на тяхно място. Четвърт столетие по-късно преобладаващата част от населението е сменена и се състои от хора, чиито организми не са преживявали изпитанието на чумата. Случайността на заразяването, благоприятните за бацили и най-вече за техните носители климатични условия, местните обстоятелства сключват съюз и избухва нова катастрофична епидемия."*[6]

Без съмнение това твърдение си струва да се провери за селищата в българските региони, макар че, както видяхме, информацията да е непостоянна и неритмична. Двете сведения от Пирот и Царибродско за XVIII в. са от 1700 и 1723 г. – времето е двадесет и три години. Подобен е примерът от Етрополе, отново от XVIII в. – 1749 и 1771 г. – разликата е двадесет и две години. Макар откъслечни, сведенията за Русе и района от 1703, 1734, 1770, 1780, 1795, 1825, 1837 г. показват цикъл от деветнадесет години. Изчислението е направено върху общия сбор от годините между чумавото време, разделен на броя на отбелязаните сведения. За да проверим дали получения цикъл от деветнадесет години е приемлив, за годините след 1795 г., когато сведенията за Русе са откъслечни, получаваме 1814 г., времето на голямата чумна епидемия, за която засега няма сведения за Русе, но и нямаме основания да приемем, че такъв пристанищен център е останал незасегнат от нея.

Малко са съобщенията за София, те са от средата на XVIII в. насетне – 1762, 1781, 1811, 1837 г. Цикълът, получен за София, е осемнадесет години. Проверен назад във времето преди 1762 г., получаваме годината 1744, приблизителна до годините на голямата епидемия от 1737–1741 г. Още по-чести са съобщенията, запазени от Арбанаси – 1717, 1729, 1774, 1790, 1813, 1837 г. Средният ритъм на чумата за селището е двадесет години. Следователно към 1750 г. би могло се очаква, че също е имало чума, макар сведения да не са достигнали до днес. Предположението се покрива с голямата епидемия от 1750–1751 г. в Истанбул и частично установените ѝ засега прояви в българските земи. Информацията за Плевен е слаба – от 1795, 1813, 1836 г. При малките стойности полученият ритъм е близо четиринадесет години, но като се има предвид ролята на града в стопанско и военно отношение, този цикъл е допустим. Той напомня и за това, че получените стойности за Русе са твърде приблизителни. Вероятно цикълът на чумата за дунавския град е бил по-кратък. Още по-интересен е ритъмът на чумата в Пловдив. Сведенията тук са значителни, макар и непълни – 1718, 1719, 1771, 1781, 1784, 1793, 1795, 1814, 1816, 1828, 1837 г. С получения близо десетгодишен период на чумна изява градът се доближава до големите „потърпевши“ центрове в империята.

Сезоните, които са благоприятни за разпространението на чумата, са важен елемент от анализа на чумната динамика. Според наблюденията на Панзак една пета от „заразните“ месеци са януарските. Следва леко подобрение през февруари и разрастване на болестта през март и април, последвано от лятно „подобрение“. Чумата отново коси през септември и октомври, а в зависимост от температурните и други фактори и през зимата. Веднага трябва да посочим, че високите горещини с температури над 30°С убиват чумната бактерия, а влажността и средно ниските, в сравнение с източните провинции, летни температури между 25 до 30°С я подпомагат. Ето защо в българските земи сезоните, в които господства чумата, показват известно „изместване“ от регистрираните за Изтока и средиземноморските територии. Ще извадим в сравнителна таблица броя на споменатите месеци, през които е започвала болестта, паралелно с броя на месечните оплаквания от неблагоприятни климатични прояви за XVIII и XIX век:

Табл. № 8

Чумни заболявания и климатични колебания

месеци	**XVIII век**		**1/2 XIX век**	
	начало на чума	климатични колебания	начало на чума	климатични колебания
януари	1	3	1	6
февруари	1	3	2	1
март	3	4	3	3
април	3	5	8	1
май	3	1	7	5
юни	4	3	8	3
юли	2	3	4	3
август	6	4	9	1

септември	1	0	4	1
октомври	5	2	3	4
ноември	1	1	6	1
декември	1	2	0	3

И така, въпреки не много подробните сведения, прави впечатление, че през двата века месеците декември, януари и частично февруари се оказват най-спокойните от чумата. Началото на нейното разгръщане се поставя през март, април или май, юни. Това донякъде съвпада с климатичните колебания от същите месеци. Юли като най-горещия месец, когато температурите са високи, порядко дава начало на епидемии, т.е. той е лятното „подобрение–отстъпление“, констатирано от Панзак. Опасни са август и есенните месеци, макар че октомври и ноември през XVIII и XIX в. се „проявяват“ различно. Това засега е трудно обяснимо, освен с недостатъчността на източниците. През XIX в. болестта демонстрира по-малка зависимост от климатичните колебания, което вече бе посочено при анализа на природните фактори за заразяването. По-подробните сведения от XIX в. потвърждават констатациите за сезонното развитие на чумата.

В приписка от Арбанаси се сочи, че през юни 1837 г. чумата се появява в селището. През месец август същата година „чумата започва“, т.е. епидемията навлиза в тежката си фаза, поради което хората бягат в Златарица. Голямата чума в Плевен се явява на 14 ноември 1836 г. сред турското население, а от пролетта започнала да мори всички. Същата динамика носят съобщенията на Аврам Петрониевич до сръбския княз от ноември 1836 г. и от февруари–март 1837 г. В Гложенския манастир епидемията е отбелязана от месец ноември 1838 г.

Чумата е поразявала по различен начин и с различна интензивност българските региони и отделните селища. Въпреки този факт и въпреки недостатъчните сведения би могло да се съпостави средната продължителност на чумните епидемии през XVIII и през XIX в. Съобразно възможностите за пресмятане на чумните месеци в събраните източници получаваме приблизителна картина на средната продължителност за XVIII и за XIX в. в наблюдаваните територии:

XVIII век – 16 месеца, или 1 година и 4 месеца
1724–1725 – 8 м.
1737–1739 – 36 м.
1750 1751 12 м.
1762–1763 8 м.
1774–1777 – 36 м.
1780–1781 – 12 м.
1785–1786 – 10 м.
1795– – 12 м.

XIX век – 13 месеца или 1 година и 1 месец
1811 – 17 м.
1813 – 15 м.
1824 – 3 м.
1829 – 12 м.
1831 – 5 м.
1834 – 3 м.
1836 – 36 м.

При изчисляването са взети предвид онези сведения, при които има отбелязани месеците на активно проявление на чумата. И така приблизителното пресмятане очертава известно намаляване средната продължителност за XIX в. на около една година. Твърде възможно е тези цифри да не са точни, но те са посочени като тенденця. „Свиването“ на средната продължителност на чумните епидемии може да се разглежда като ефект от различни фактори – нараснала предпазливост и защита на населението, карантините, увеличен естествен имунитет и всъщност подготовка за ликвидирането на чумата в българското общество.

5. Подир чумата

Летописните бележки, хрониките и чуждите свидетелства не са многословни за последиците от чумната болест. Най-преките поражения са демографските загуби, но е невъзможно те конкретно да се изчислят. Честотата на болестта и нейната динамика, сезонното ѝ постоянно присъствие дават основание за допускането, че те са били твърде сериозни. Отсъствието на конкретни проучвания в историографията е създало илюзорната представа, че епидемиите нямат голямо значение за нашето демографско развитие през Ранното възраждане. Наистина в българските земи чумните епидемии имат краткотраен характер за разлика от тези в Египет, Централна Сирия, Егейска Анатолия и балканските чумни огнища. Например, само в Истанбул статистиката определя три големи чумни епидемии, продължили дванадесет и повече години[1]. Най-дългото епидемично състояние за българските провинции се движи от две до три години. Тъкмо разликата е формирала впечатлението, че за възрожденските българи чумата не е съществен демографски фактор.

Анализът на събраните сведения обаче насочва към други изводи. Ще подчертаем, че става дума за твърде приблизителни изчисления на загубите от чумата, които могат да се приемат за примерни ориентири и в бъдеще да бъдат коригирани или допълвани. Данните, с които разполагаме, са доста хаотични, но ще се опитаме да изведем относителния размер на погубения човешки потенциал за три основни типа селища в българските земи: селски, селище от градски тип и град. *Селският тип* е характерно поселение, със сравнително затворено земеделие и скотовъдство, без особено силни икономически връзки. Два надписа върху стените на църквата в с. Вуково, Кюстендилско съобщават броя на жертвите при две големи епидемии през 1762 г. и 1805 г. Първата епидемия отнася 112 души, а втората 102 души. Сведения за броя на домакинствата на селото имаме от 1650 г., когато той е 31. При индекс 5 приблизителният брой жители е 155 души. Максималният годишен прираст на населението през XIX в. за 1831–1881 г., изчислен за чумното огнище Анадола, според материалите на Панзак е около 1% (10 °oo). Можем да разработим два варианта, при които: единият с 1°o годишен прираст за 112 години след 1650 г. и втори при 0, 50°o (5°oo) прираст, т.е. наполовина по-малък, тъй като въпреки голямата раждаемост е известно, че реалното нарастване на населението се влияе от много фактори и за XVII–XVIII в. едва ли е 1°o.

При първият вариант човешките загуби са около 34%, а при втория – 46,2°o за 1762 г. При същото прието нарастване за следващите 43 години след 1762 г. при първия вариант загубите са 32,6°o, а при втория е 64,4°o през 1805 г. Приблизителното допускане за загубите през 1762 и 1805 г. се движи от над 30% до над 60%. Трябва да подчертаем, че става дума за относителни цифри, които можем да приемем за средни граници на жертвите при силни епидемични прояви на болестта. Нямаме повече сведения за селото и получените стойности за нарастване на населението в първите сто и дванадесет години. След 1650 г. всъщност не се отчитат възможността за други епидемии и поражения.

Примерът на с. Вуково е подходящ, защото при него отсъстват фактори като война, размирици или други неблагоприятни обстоятелства, когато процентът на погубените е нараствал значително. Подобен случей е Бешенов, селище на избягалите българи в Австрийската империя. В църквата на Бешенов Любомир Милетич намира книгата „Historia perochie o Besenoy“, в която са описани 294 жертви на чумата за времето от април 1738 г. до януари 1739 г. От 2200 д., каквато е приблизително колонията, фактически за 9 месеца са загубени около 13,4%, т.е. месечно около 1,4%. Епидемията и лошите битови условия намалили населението до 500 към 1742 г., т.е. около 77% стават жертва на чумата и неустановеното битово положение[2].

Приблизителните стойности на загубите са около средните за големите епидемии, защото има много съобщения за опустошени и изчезнали селища, които днес се помнят само като местности. Сред Вакарелските махали има Пуста махала от чума, а преди около двеста и седемдесет години почти изчезнало с. Пловдивци (Буюкдере), Смолянско. От болестта половината от населението на с. Бобошево, Кюстендилско, с. Ресен, Търновско било загубено, обезлюдило се с. Стрелец, Старозагорско и неколцината оцелели се изселили; останало без жители с. Черноок (Каракьосе), Провадийско; от с. Петърница оцелели само няколко семейства, които основали новото село Михманица, Плевенско, но списъкът на тези села и махали може да бъде твърде дълъг[3].

Селищата от градски тип, като в Подбалканските полета или в Предбалкана, имат интензивно стопанско развитие през XVIII и първата половина на XIX в., което често причинява заразяването им. Пример е Арбанаси където има сведения за шест епидемии, но само тази от 1813 г. е с по-конкретни данни. Само за месец септември 1813 г. умират по 120 души на ден. Какви са били загубите за този месец? Известно е, че Петър Богдан дава сведения от 1640 г. за Арбанаси, като селище с близо 1000 къщи, което, изчислено с индекс 5, е приблизително 5000 жители. При първи вариант на 1% (10‰) годишен прираст до 1813 г. приблизително 14515 д. са били жителите на Арбанаси. Сведенията, които имаме от различни наблюдатели на балкански градчета, подобни на Арбанаси, като Казанлък, Никопол и др., се движат в подобен порядък[4]. Загубите за месец септември 1813 г. са около 24,8%. При втория вариант на нарстване на 0.50% (5 ‰) годишен прираст до 1813 г., загубите за месеца са 38,6%. Средно това са 31,7%. Обикновено след времето на големите поражения темпът на заразяване и броят на жертвите спадат. Все пак нека си представим, че този среден процент се отнася за всеки един от месеците през шестте големи епидемии, едната от които през 1774 г. продължила три години. Загубите наистина са впечатляващи и най-вече постоянни през XVIII и началото на XIX в. Вероятно това обяснява факта, че към 1877 г., т.е. преди окупацията на селището от руските войски, то е имало около 1300 къщи. Фактически за двеста и тридесет години то е нараснало с близо 300 къщи, с около една на година.

Градовете, както установихме в предния параграф, са ставали чести жертви на чумата. Констатирането на пораженията тук е трудно, защото градските средища имат много механичен прираст, дори при условията на епидемии. Съвременниците на чумавите времена обаче ни предоставят различни примери, чието анализиране позволява да се изчислят приблизителните загуби. Вече посочих, че в Пловдив честотата на епидемиите е висока. За 1793 г. и 1795 г. лекарят Анастасиус Георгиадис Левкиас, преживял лично двете епидемии, съобщава, че във вечността са се преселили близо 10 000 души. От 30 000 души, приблизителното население на града според него, това са 33% , отнети в продължение само на две години[5].

Русе в 1795 г. по сведение на австрийския представител в Истанбул губи три четвърти от населението си. В края на XVIII в. според Феликс Божур и по-късно към 1809 г. градът е отбелязан с 30 000 души, а в периода 1809–1814 г. след войната с Русия и епидемията, населението му през 1817 г. е 24 000 души. Следователно от тези събития населението намалява с около 20%. Към 1834 г. то отново е отбелязано с 30 000, а десет години по-късно е вече към 26 000 души. Можем да допуснем, че причината е голямата епидемия от 1837–1838 г., при която намалението е около 13%[6].

В Стара Загора по време на голямата епидемия през трите летни месеци на 1814 г., умирали по 50–60 души на ден. Загубите представляват около 4 950 души. Към 1809 г. имаме сведение, че Стара Загора е близо 20 000 души, така че загубите само за трите месеца са близо 25% от населението. Към 1828–1833 г. жителите на града са 20 000, а през 1838 г., т.е. в края на епидемията – 18 000 души, загубени са 20%[7].

Според сръбски документ относно развитието на чумната епидемия през месец юли 1837 г. в София на ден умират по 200 души. Жителите на града се изчисляват от 30 000 до 50 000 души, при което за един месец погубените от чумата са около 15%. За Ами Буе загубите от цялата епидемия са много големи – 14 000 души, при население според него от 20–22 000 души, следователно около 63% от жителите на София, което е трудно да се приеме за вярно[8]. При подобни, твърде общи сведения от наблюдатели може да се изчислят загубите в Ловеч за месец юни 1837 г. От близо 3000 са души починали 420, т.е. 14% за месеца. За Търново са съобщени по 80 жертви на ден през месец юли и август същата година, което е 4800 души, т.е. от 12 000 жители – това е около 40% за два месеца[9].

Данните за холерната епидемия от 1848–1849 г. също са оскъдни и са за градския тип селища и за градовете. В Арбанаси умират до 40 души от холера, а сравнението между жертвите през месец септември 1813 и през 1848 г. сочи значително по-малката смъртност при холерната епидемия. Пресилено звучат думите на Найден Геров в писмото му от Копривщица до Димитър Мутев в Букурещ, че от холерата умират 2000 души. Вероятно не става дума за Копривщица, а за района. В началото на месец юли в Стара Загора избухва холерата, която взема около 2000 жертви, от които 1500 турци и 500 души българи. Загубите в проценти при население 20 000 души към началото на 50-те години на XIX в. са 10%[10].

Повече от очевидно е, че разпръснати и понякога твърде преувеличени, данните не могат да послужат за точна статистика относно жертвите на чумата. Прекъсването на нормалния живот, незаинтересоваността на официалната власт от развитието на болестта и от броя на пострадалите, най-вече бягството от заразените селища, водят до невъзможността да се направи максимално вярна картината на последствията. Все пак малките отломки от жестоката истина допускат известни обобщения, с уговорката, че те имат за цел и да стимулират бъдещи, допълнителни проучвания. При изявени чумни епидемии селата търпят загуби между 30 и 60% от населението, а при опустошителните им фази почти до 90%, ако приемем, че колективната памет не е далече от истината. При селища от типа на Арбанаси месечната загуба при тежката и опустошителната фаза на болестта е средно около 30%. Анализът на получените данни за градските центрове София, Пловдив, Стара Загора, Ловеч и Търново за месечните средни загуби от силните епидемии през 1813–1814 г. и 1837–1838 г. се движи около 10–14 до 20%, проценти по-ниски от тези за селата, предполагам поради механичния прираст в градовете.

При отсъствието на документални проучвания за българското население през XVIII и началото на XIX в. е трудно да се каже дали тези загуби са много или са незначителни, още повече, че те се отнасят за всички етноси в градовете и селищата от градски тип. Убедителен е обаче изводът, че те са постоянни и тъкмо поради това са били съществен фактор за динамиката на социалния живот. Важен аспект на демографските последици от чумата на Балканите и в българските земи, изтъкван в литературата нееднократно, е промяната в съотношението между мюсюлманското и християнското население.

Рапортите на френските консули в Солун от XVIII в. посочват например жертвите за 1713 г. като 208, от които 105 турци, 92 евреи и 11 християни; за периода 1730–1739 г. – 3935 евреи и 2239 турци. Мнозинството от българските свидетели на чумавите времена, а и чуждите пътешественици твърдят също, че смъртността сред мюсюлманите е значително по-висока по време на чума. През 1718 г. Дриш се среща със селянин от заразените с чума пловдивски села, за когото: *„турците оставали необезпокоявани от нея...“* Според Сеиже и в 1829 г. правоверните проявявали фаталистично бездействие спрямо епидемията. През есента на 1836 г. чумната епидемия започва тъкмо в турските махали на Плевен.

Без съмнение важна причина за високата смъртност сред мюсюлманите е поведението им, диктувано от религията. В българските земи обаче то има нюанси, на които ще се спрем в трета глава. Чумата е само един от факторите за промяната в съотношението мюсюлмани – християни, впрочем промяна, извършваща се бавно и специфично за отделните райони на Балканите и в българските провинции. Цялостно „побългаряване“ в резултат на чумата в градовете няма. Нашите сведения посочват за нарастване и само в отделни случаи за преобладаване на българското над турското население след чума.

В Бяла черква, Търновско голямата чума от 1813 г. отнесла по-голяма част от турците, а *„българите взели да се умножават“*. Към 1830 г. турските къщи станали 45, а българските около 75. По спомени за Плевен се твърди, че след чумата от 1837 г. турското население силно оредяло и побългаряването на града тръгнало по-бързо. В Стара Загора след епидемията от 1837 г. българите се завръщат и почти се изравняват с числеността на турците. Българската популация се стабилизира след епидемиите и в Горна Джумая. Без достатъчно добро проучване на турската документация засега е невъзможно решаването на етнодемографския ефект на чумните поражения, преплетен с политически и други мотиви в съществуващата литература[11].

В своята книга Панзак изказва добре обоснованото предположение, че човешките загуби от чумните епидемии в Османската империя са предизвикали продължителен демографски застой през целия XVIII век. Честата поява на чумата фактически унищожава естествения прираст независимо от традиционно високата раждаемост[12]. Анализът на получените процентни загуби позволява допускането, че за българските села изводът е твърде приемлив. Само на пръв поглед, „невидимо и по малко", чумата всъщност е отнемала най-важния човешки ресурс – децата, жените, младите хора на българското селско общество. В литературата по различни причини като водещи фактори за демографското състояние на българите от епохата на Ранното възраждане са се търсили войните, насилията, ислямизацията. Но ако при войни или политически размирици, населението е бягало и намирало други начини на спасение, бягството от чумата съвсем не е било сигурното спасение. Жаловитите песни и предания за страшната чумава жена с пълен тефтер имена на почти всички в селото, за изгубени от чума гурбетчии и търговци емоционално потвърждават предположенията за унищожените демографски възможности за нарастване на българското селско население. Вероятно това обстоятелство подпомага обяснението на сравнително слабия български прилив към градовете и отсъствието на възрожденско градско общество почти през целия XVIII век.

Компенсаторните механизми срещу постоянното отнемане на човешкия потенциал на този изследователски етап остават доста неясни. Те са водили в градовете до подмяна на населението, включително с механичен прираст от други селища, а възстановяването на селата е ставало с голяма раждаемост и честа смяна на поколенията. Типичен пример е град Пловдив, където Константин Моравенов непрекъснато изброява придошлите от Македония, София, от западнобългарските земи – Ниш, Пирот, от Одрин, Средногорието и др. Нямаме точно описание за селата като описанието на Моравенов, но в колективната памет примерите за подновяването им са много. Обезлюденото землище на с. Стрелец, Старозагорско било закупено от българин, който го обработвал с ратаи. Тях заселвал, придошли и други българи, които закупили още земя, а различията между тях постепенно се стопили. От с. Черноок, Провадийско останал само един Кара Кьосе и владеел цялата земя, привличал турци от съседните села, раздавал имоти, покъщина, добитък, възстановил селото и в негова чест то било наречено Каракьосе, дн. Черноок[13].

Тъкмо демографското „отнемане – подновяване“ поставя много въпросителни относно икономиката, която разчита най-вече на човешкия ресурс. Очевдно стопанската динамика не може да се разглежда като постоянно прогресираща величина поради прекъсванията и затрудненията, предизвикани от болестта.

Тежките и опустошителни чумни фази драстично са променяли ритъма на градския живот. Много занаятчийски работилници са спирали работа, а търговията е замирала. Жестоката епидемия през месец юни 1795 г. води до затварянето на чаршията в Крайова. Очакваното разрастване на болестта предизвиква до смущения в търговията с копринена свила от Врачанско. Прекъсва търговията с коприна и през август 1813 г. В 1837 г. Ами Буе констатира затварянето на всички дюкяни в Горна Джумая с избухването на чумата. По време на холерата от 1848 г. Евлогий Георгиев пише до брат си в Букурещ, че първите хора в Пловдив затварят канторите и бягат в Кричим, Водина и други високи места. Всъщност прекратяват се не само стопанските дейности. Общественият живот по време на епидемии е парализиран. Показателен пример е продължителното прекъсване на вписванията в Плевенската църковна кондика. От 18 януари 1837 г. до 2 май 1838 г. няма никакви отбелязвания, което на практика означава, че църквата не е работила[14].

Всекидневието е вън от нормалният си ритъм, провалят се планове за пътувания и контакти. Чумата в Букурещ от 1826 г. прекъсва за няколко месеца кореспонденцията между Гаврил Бистричанин и Димитър х. Тошев. Според едно писмо от 11 февруари 1837 г. до Неофит Рилски Димитър Мустаков се отказва да посети Габрово и решава да пристигне пролетта, ако се махне чумата в България. В писмо на Васил Априлов до Неофит Рилски от 27 ноември 1837 г. в Пловдив се изказва съжаление, че книгата на Юрий Венелин не може да бъде изпратена, защото *„страната е затворена и търговията мъртва"*. Поради чумата в Цариград Гаврил Кръстевич среща много трудности при разпространението на „Христоития"-та от Райно Попович. Стефан Захариев в писмо до Райно Попович твърди, че книгата му мъчно стига до читателите, защото някои от спомоществувателите умират, а други не ги взимат поради страха от смъртоносната епидемия[15].

За няколко месеца спират строежите на много църкви. Животът в манастирите изпитва същите трудности заради многото болни, хаос, дезорганизация и смърт. Строежът на църквата „Св. Архангел Михаил" в Етрополе е спрян през лятото на 1837 г. и възстановен едва през есента. Подбни затруднения имат във Велес при договарянето на строителни материали, защото *„поради чумата пътищата бяха спрени"*. Манастирът „Св. Троица" край Търново претърпява големи загуби по време на епидемията от 1812 г., мнозина монаси умрели и той почти запустял. През юни 1838 г. монасите бягат от Хилендарския манастир, поради разразилата се епидемия и се прибират едва на 1 септември с.г.[16]

Картината на една чумна епидемия като тази през 1837–1838 г. би била пълна, ако успеем да си представим, че по време на летните месеци населението всъщност масово „пътува“. Голяма част от жителите на Севлиево, Габрово, Търново, Арбанаси, Плевен, Ловеч, Враца, Оряхово, София, Самоков, Дупница, Пловдив, Татар Пазарджик и още много други са вън от домовете си и вън от градското стопанство. Тези отклонения са предизвиквали твърде интересни „мутации“ в ангажиментите на хората, принудени да търсят препитание и средства в критичните епидемични ситуации. Вероятно те са част от компенсаторните механизми на оцеляването и възстановяването. Ето спомена на Атанас Иванов от Стара Загора: *„В 1814 напролет се присъедини и неумолимата чума. Християните намерили случай да се разбягат по лесистите села и колиби, но като заплатили за една цяла година напред харачът и данъка си; тогиз се даваше мило и драго само да се избавят от Божието наказание; баща ми след като си плати данъка, остави града и с няколко сродници се установихме в с. Ахиево в Момкова кория, три часа на юг от града. Тук останахме до есента. Баща ми беше щастлив, че не се върна тутакси в града, но останахме в Ахиево. След малко той си купи няколко ниви, захвана стопанисването, а освен това ходеше по ближните села като малък праматарин – продава кърпи, разни платове за сукмани, всичко стока, колкото може да се натовари на един кон, заедно с него.“*[17]

Приблизително същото разказва Никола Образописов за своя баща Иван Образописов, който завел семейството в Рилския манастир и там работил известно време през чумавото от 1838–1839 г. Котленецът Жендьо Вичев бил „намерен“ от болестта в Балчик, вероятно по търговски дела и „*лежал от нея Богоданна на човеците болест, но дал бог да я прекара*“. Чумата от 1837 г. прекъсва летуването на бани край Айтос и Ами Буе съобщава, че ги нямало дори доходните сергии за продажба на необходими вещи[18].

Епидемиите поставят под съмнение редовното провеждане на панаирите, където голямото средоточаване на хора предпоставя ново разпространение на болестта. В поредица от писма на Евлогий до Христо Георгиев в Букурещ през август – септември 1848 г. може да се проследят съмненията и силните колебания дали при силната холерна епидемия панаирът в Узунджово ще се състои: „*27 август 1848 г., Карлово, ...Алъшверишите по тукашните мес та са совсем слаби, причината е от болестта. Узунджово не се знай ще стане ли тази година, защото хората са смутени и са пръснати по вън. Във Филибе болестта се попрекрати и някои начнаха да се връщат. Тука почти секи ден умират по 3, 4, 5 души от християните, така и от турците, с евреите...*"

„*10 септември 1848 г., Карлово, ...панаирът в Узунджово тая година ще остане десет дена. От Филибе и от тука търговци отидоха утре или на 13 сего. На нашите (вер. Пулиеви) не им се ходи (защото) Слуша се, че в Узунджово болестта правила действителни припадвания, че заради това се страхуват хората и не искат да отидат. Някои търговци от Калофер проводили человек в Узунджово да изпита работата и да знаем наздраво. Днес се научих, че някои русчуклии са върнали от Узунджово на Заара, с намерение да поседят на Заара някои дни и пак да отидат ...*"

„*17 септември 1848 г., Карлово, ... Болестта май се попрекрати по тукашните страни,..., момчетата ще се изпратят до петък (на панаира), някои се съгласяват, други се помятат, слушат разни умове..., панаирът ще се отвори на 22 септември ...*"[19]

Не са известни всички прекъсвания на панаира в Узунджово, но със сигурност той не се е организирал след 1780 г. докъм началото на XIX в. заради анархията и размириците.

Съчетаването им, както видяхме с чумата през тези години, още повече е правило невъзможно провеждането му.

Осемнадесетото столетие е времето на големи търговски операции и значително нарастване на стокообмена между българските земи, Европа и Изтока. Въпреки страховете, колебанията и прекъсванията керваните със стока не са преставали да се движат към големите градски или панаирни тържища. Силата на конкуренцията и желанието да се спечели са мотивирали трайно българите в почти постоянното „надхитряне“ с болестта[20].

В селата периодичното намаляване на човешкия работен потенциал предизвиква размествания в поселищната мрежа. Върху добре запазените надгробия от 1837–1838 г. в с. Трньане, Пиротско каменоделците поставят по пет и повече имена на починалите от семействата, а това означава значително съкращаване на тяхната стопанска дейност. Нестабилността на икономическия живот в градовете по време на епидемии се определя до голяма степен от нарушения трудов цикъл и от многобройните бягства на селата. В резултат на високата смъртност част от тях променят месторазположението си, а според местната памет при някои селища това е ставало многократно. Сравнително ранните добре проучени премествания в резултат на чума, с археологически и писмен документален материал, са във Врачанско. След 1762 г. селата Влашко село, Камено поле, Хубавене, Старо село се изместват с около 3–4 километра от старите поселения[21].

Колективното помнене за преместване във връзка с чума също не бива да се подценява и макар че засега няма други доказателства, си струва да се анализира. Наблюденията върху този тип сведение откриват интересна картина на преселванията независимо от типа селище – планинско, полупланинско или равнинно. Разстоянието на преместването е най-много до 4 км в рамките на усвоеното и обходимо землище. Времето на пресeleнието се фиксира преди около 200 или 100–150 години и следователно едва ли би се отнасяло преди XVIII век. Карта № 10 за преместваните селища, изработена на основата на различни данни, показва, че не става дума за отделни случаи, а за добре усвоена практика.

Сведенията на колективната памет са многобройни в редица села от Добруджа – Поповско, Новопазарско, Дунавската равнина, Пловдивско, Пазарджишко, Старозагорско, Бургаско, западнобългарските земи и Македония. При честите бягства от чумата преместванията на християнските български села са естествени и се обясняват с мотива за висока смъртност и отсъствие на други спасителни средства. Интересен факт е, че са запазени многобройни спомени за премествания и на мюсюлмански селища – турски и помашки. Мотивите на преместването, разстоянието от старите селища, както и други обстоятелства около този акт, са същите. Карта № 10 показва тези селища, някои от които в по-ново време са сменили етническия си облик, както и имената си. Трябва да се отбележи, че в райони със сравнително ограничени обработваеми землища и слаба населеност бягствата са временни и жителите, например: на Бурела, Драгоманско, Вакарелските махали, на Вранската котловина – с. Бабина поляна, Велико Русце, Црни луг и др. се връщат отново в старите си поселища[22].

Чумните бягства се преплитат с преместванията от времето на анархията и кърджалиите. Типичен пример са промените в поселищната мрежа на Карнобат и околните села. Археологическите материали от района сочат, че голяма част многослойни селища тук през XVIII в. преживяват голям срив. Измества се с. Докузек. Изчезва пострадалото от чума с. Сунгово. Няколко селища в местности, близко до селата Сан Стефано, Касаплий, Крумово градище, местността Футуля – Аязмото, чието съществуване се отнася до началото на XIX век, са напуснати. Причините са отново размириците и чумата от 1812 г. Вероятно при тези обстоятелства е изоставено с. Турхань, чиито жители се преселват в Карнобат и създават махала със същото име. Самите жители на Карнобат избягали от стария град през 1812 г. и се заселили на юг от гористата местност до сегашните карнобатски баири. По спомени се твърди, че първата къща била на Жеко чорбаджи, построена между дърветата на гората в сегашния Карнобат[23].

На практика разселването от чума е предизвиквало разработването и усвояването на нови площи, а това е отговаряло на характерната тенденция през XVIII в. за разширено търсене и използване на земята. Според предание с. Дреатин, Софийско е създадено от бягащи от чумата селяни на равнинните села – Неделище и Габер. Бегълци от чума основават с. Ломница, Трънско. От Габровско след чума отиват чак в с. Зарево (Карахасанкьой), Поповско. Село Кошарите, Радомирско възниква, както сочи името му, около кошарите на старото село, разпръснало се от чумата. По същия начин се групират колибите на бегълците от чума около кошарите на някой си Павел и селото е наречено Павел, Свищовско. Турците от с. Козица, Поповско избягали на кошарите си и там основали новото село. Село Свещари, Исперихско бяга в гората, където създава новото село и разработва земята. В Източна Тракия чифлиците и селата около Чорлу, Силиврия и други започват да се пълнят с българско население. В опустелите села българите събаряли джамиите и се настанявали. Село Каравелово (Бейкьой), Елховско, бяга от чумата и е привлечено да разработва чифлик на днешното си място. По същия начин към чифлик са привлечени селяните от с. Любенец, Новозагорско. Жителите на с. Сърнево (Караджелий), Старозагорско, избягали от епидемията в близките гори. На ниско горско място бил построен чифлик със собственик Караджа Халил и около него възникнали къщите на ратаите – българи. По-късно това става център на селото, наричан Чифлика[24].

Размestванията и човешките загуби са имали отрицателен ефект върху семейната организация на труда и на получаваната реколтата. Приписката от 1725 г. за бягството на мнозина от епидемията съобщава, че добивите са съвсем слаби. В този смисъл понасянето на епидемията е струвало скъпо и икономическото възстановяване на осакатените семейства е било много трудно. Изглежда това е предизвиквало разцепление на родовете и разселването им. Пак по спомени известният род Тантилови от Копривщица се разселва в Сопот и Карлово поради чума през 90-те години на XVIII век. Село Новаково, Асеновградско се разпръснало от чума и част от жителите му основали две села в Анадола, а други се върнали. Нещо повече, някои от епидемиите предизвикват емиграция и хората напускат родните места от империята завинаги. Вероятно личните мотиви и безпомощният страх са се преплитали със стопански или политически основания. Сведенията говорят, че много семейства от Плевенско през 1813–1814 г. и от Свищовско по време на последната чума от 30-те години на века напускат района и се преселват във Влашко[25].

Важно е да се посочи, че хората са намирали начини да избегнат произтичащите от чумата затруднения. Едно от тях са дългите карантини, задържали стока и хора и водили до оскъпяване на търговията. Според описанието на Джордж Джоунз от 1823 г. преминаването на Дарданелите и Босфора включва няколко дневен принудителен престой в очакване на ферман за минаване и „*дълга карантина както за съдовете, така и за товарите във всяко пристанище, където пристигат, което води до оскъпяване на превоза, на стоките и отлив от това начинание*“[26].

Българските търговци са се съобразявали с карантинната система, въвеждана през XVIII в. по границите на Австрийската империя и с тази на балканските държави – Влахия, Молдова и Сърбия. Пример за това са документите от архива на Хаджитошеви за преминаване на карантините и понякога за задържане и връщане на стока[27]. От прегледа на източниците се създава впечатлението, че търговците проучват добре карантинната схема по р. Дунав и се стремят да я преодоляват с възможно най-малко загуби на време и пари. В началото на XIX в. пътуващите българи през Влахия за Буда и Пеща към Виена са добре осведомени кои са пунктовете, в които ще чакат по-малко карантинно време. Марко Папукчи от Ловеч в писмо до врачанеца кир Мирко пояснява, че ако стоката му не мине през Влашко, а с гемия стигне до лазарет (карантинен пункт), данък не се плаща. В противен случай през Влашко ще плаща гюмрук. Писмо на Анастас Кипиловски от Букурещ до Райно Попович изяснява, че за пътуването му в Австрия е по-изгодно преминаването през Букурещ и Брашов за Пеща, защото така ще има само пет дни карантина в Зимнич и четиринадесет други карантинни дни в Оршова, за да премине на парахода за Пеща[28].

Очевидно присъствието на чумата, постоянното редуване на ремисия с активно и опустошително развитие е създавало напрежения и нестабилност за икономическите връзки и стопанския живот. От една страна, с бързото покосяване на цели фамилии или осакатяването им са се късали живите вериги на една или друга търговска или предприемаческа мрежа. От друга – страхът от пътуването във време на чума, предприеманите ограничителни мерки от Австрия или от съседните балкански страни са били реални фактори, влияещи върху динамиката на външнотърговските, стопански връзки. Можем да допуснем, че тя, чумата, е била разрушителният, изземващият фактор, задържал иновационните процеси в икономиката. Стопанското развитие на българското общество от 30-те години на XIX в. насетне се очертава видимо и бурно тъкмо тогава, когато чумата изчезва окончателно. Остава високата раждаемост и разработените стопански пътища и връзки с Европа и Изтока. Към всички фактори за обновяването на българското общество, проследявани многократно в нашата литература, трябва да добавим и преодоляването на чумата. Тъкмо нейното зловещо присъствие през XVIII в. прави все пак невъзможен стопански темп и духовно развитие, характерно за Европа, там, където чумата вече не господства.

Може би най-трагичният въпрос след чумна епидемия е кои слоеве от обществото са най-засегнатите и кои са нейните жертви. Цитираното сведение на Дриш от XVIII век за това, че бедните селяни били помитани от болестта се потвърждава от наблюденията на граф Совбьоф в края на същото столетие. При локалните прояви на болестта най-честите жертви са именно бедняците. *„Простите люде измират повече от мизерен начин на живот, отколкото от заразната болест"* – обобщава Дриш. Според българските източници болестта тръгва от бедните, крайни квартали, прехвърля се към центъра и към заможните къщи. Третата за Велес чумна епидемия от първата половина на XIX в. се появява през 1836 г. най-напред сред циганите – чергари в покрайнините, при изключително ниска хигиена и много мишки. Найден Геров от Копривщица съобщава в писмо до Димитър Мутев в Букурещ през септември 1848 г., че *„измрелите от холерата са повече по-прост народ"*. Същите наблюдения прави и Евлогий Георгиев в писмата си до брат му Христо в Букурещ за 1848 г. Както навсякъде най-пострадалите са бедните и ниските социални слоеве на българското общество[29].

Поради професионалните си задължения много чести жертви на болестта са духовниците. В Житието си Софроний посочва, че едва не бил заразен от чумав свещеник, когото по настояване на плевенските попове погребли в присъствието на всички, включително и на владиката. Според една версия самият Софроний умира от чумата през 1813 г., разразила се и опустошила Букурещ. Приписка от 1814 г. съобщава за смъртта на двама попове –

поп Лало и поп Манол в Пирдоп. „Рискова“ група са търговците. Многобройни са съобщенията, при които именно чрез стоката на пътуващите търговци заразата е пренесена и семействата им унищожени. Във Велес с разширяването на болестта най-бързо починали търговците[30].

Общо е впечатлението от колективната памет и от документите, че старите хора, жените и децата са много чести жертви на болестта. Народните песни оплакват най-жаловито младите булки, жените и новородените. В цитираните вече писма на Евлогий Георгиев до брат му през 1848 г. от холерата умират *„старци и деца, повечето жени набързо“*[31].

Съдбата на преживялите чумата често не е така благоприятна, както ни разказват незасегнатите от нея Никола Образописов и Атанас Иванов. В описанието на пловдивското население Константин Моравенов не пропуска да отбележи трагичната участ на оцелелите или на осакатените семейства: *„Чинка Георгиевица Бачколевата стоеше в една одая от черковните (на“Св. Марина“). Тя като се поминаха мъжът и синовете ѝ от чума, от голямата скръб ѝ дойде една лоша неволя, т.е. от болката, от която падаше извън (припадаше) та се принуди и продаде къщата си, та колко пари е имала, даде ги на черквата и ѝ отстъпиха една одая в черковнийт двор, а ѝ даваха на месец по стотина гроша за разноски да се храни...“*[32]

В много селища се скитат изоставени ревящи деца, чиито родители са починали от чума и за които почти никой не иска да се грижи като зачумавени. Според разказа от родопското село Момчиловци тези деца напълно подивели, бягали от хора и животни. Хванали ги овчари, които ги нахранили, но те умрели от прекалено силната храна. Според категоричните спомени трагична е участта на новородените, погребвани живи с починалите си майки. Детските съдби са много различни по време на чума. Предание в пернишкия род *Антови* твърди, че след чума, оцелели само две деца и местният ага извикал чичо им търговец в Одрин, за да се грижи за тях. Така децата били спасени, а родът продължен до днес.

Сеиже дава примери за пълно възстановяване на боледували от чума. Това са двамата придружаващи го – военен и преводача от гръцки език. Преводачът по неговите уверения е преживял чумата три пъти, с многобройни белези от болестта. Според сведенията остатъчните тежки рани се лекуват с години, при различни вторични последствия, дори с частични парализи, оставащи до края на живота. Чумата става превратно събитие в живота на оцелелите. В летописа си Дамаскин Хилендарец разказва за своята жестока съдба на сирак, след смъртта на родителите му от чумата през 1816 г. в Самоков. Болестта променя живота на Иван Селимиски, чиито близки умират от нея през 1810 и 1812 г. През 1837 г. чумата помита родителите и сестрата на Матей Преображенски, а по-късно от шарка умират и двамата му братя. Пълният разпад на семейството го отпраща в монашеското лоно и завинаги предопределя неговата съдба. Така както на братята Евлогий и Христо Георгиеви, и още на хиляди други българи[33].

БЕЛЕЖКИ

1. Огнища и пътища на болестта

[1] *Panzac, D.* La peste dans L'Empire Ottoman. Belgique, 1985, p. 205.

[2] Ibidem, p. 193.

[3] Ibidem, p. 192.

[4] Ibidem, p. 166.

[5] *Илич, А.* Пирот и срез Нишавски. Пирот, 1984, 71-74; *Жечев, Н.* Автобиографии: Ат. Иванов, Р. Ил. Блъсков, Ю. Ненов. С., 1979, с. 15, 23-24.

[6] *Иванов, Й.* Български старини от Македония. С., 1970, с.138; *Стоянович, Л.* Стари српски записи и натписи. Кн. II. Београд, 1983, с. 114, 119; Кн. V, 1987, с. 60, 71, 73, 76.

[7] Чужди пътеписи за Балканите (ЧПБ). Т. 7. Английски пътеписи за Балканите. С., 1987, с. 672; *Чолов, П.* История на град Дряново. С., 1969, 46-49.

[8] *Ватев, Ст.* Материали по народната медицина в България. – Сб. НУНК,

XXI, С., 1905, дял III, с. 7, 44; *Тантилов, Хр.* Кратко описание на чумната епидемия през 1837 г. в Карлово. – Сп. на Софийския клон на Лекарския съюз. С., 1904, 13-17.

[9] НБ „Св. св. Кирил и Методий“, БИА (НБКМ–БИА), кол. 41, а.е. 1332, л. 1 5; а.е. 2113, л. 1-2.

[10] *Николов З., М. Мичев.* О чумных эпидемиях на болгарской земле на протяжении XV-XIX веков. – В: Асклепий. Т. 4. С., 1978, 54-55; *Янев, Я., А. Янев.* Пренасянето на холерата сред българското население през Възраждането. – Във: Втори национален конгрес по история на медицината. Доклади. В. Търново. С., 1985, 279 280.

[11] *Panzac, D.* Op. cit., p. 168. За съжаление българските източници за София от 30-те години на XIX в. са твърде недостатъчни да бъде обследвано по подробно мнението на австрийския медик.

[1] НБКМ БИА, ф. 7, а.е. 3, л. 1; *Чолов, П.* Цит. съч., с. 46; *Panzac, D.*, Op. cit., p. 191.

2. Заразяване и обитавана среда

[1] *Делюмо, Ж.* Страхът в Западния свят, XIV-XVIII век. Рива, 2002, 149-150.

[2] ЧПБ, т. 4. Френски пътеписи за Балканите от първата половина на XIX в. С., 1981, с. 373; ЧПБ. Т. 6. Немски и австрийски пътеписи за Балканите, С., 1986, с. 361.

[3] ЧПБ, т. 7. Английски пътеписи за Балканите. С., 1987, с. 528.

[4] Пак там, с. 455.

[5] ЧПБ, т. 4. Френски пътеписи за Балканите..., с. 346.

[6] ЧПБ, т. 7, Английски пътеписи за Балканите..., 595-597, 649.

[7] ЧПБ, т. 4. Френски пътеписи за Балканите..., с., 99.

[8] *Бродел, Ф.* Материална цивилизация, икономика и капитализъм, XV-XVIII в. Т. 1. Структурите на всекидневието: Възможното и невъзможното. С., Прозорец, 79-81.

[9] *Цонев, Б.* Опис на славянските ръкописи и старопечатни книги в Пловдивската Народна библиотека. С., 1920, с. 255.

[10] Пак там, с. 260.

[11] *Цонев, Б.* Опис на славянските ръкописи и старопечатни книги на Народната библиотека в София. Т. 2. С., 1923, с. 146.

[12] *Стоянович, Л.* Стари српски записки и натписи. Кн. III. Београд, 1984, с. 186.

[13] *Иванов, Й.* Български старини от Македония. С., 1970, с. 168; *Дончева-Панайотова, Н.* Среднобългарски ръкописи в библиотеката на ВТУ „Кирил и Методий“. – ТВТУ „Кирил и Методий“, Х, кн. 1, 1974, 372-373; *Радушев, Е.* Християнство и ислям в Западните Родопи с долината на р. Места. Ч. II. Приложение, с. 324, под печат.

[14] *Стоянович, Л.* Стари српски записки..., кн. II, Београд, 1983, с. 28.

[15] ЧПБ, т. 6. Немски и австрийски пътеписи за Балканите..., с. 259.

[16] *Трифонов, Ю.* Приписки и бележки с летописен характер. – ПСп, кн. LXIII, 1903, 773-780.

[17] *Караджова, Д., Е. Узунова.* Славянски ръкописи в Историческия музей – Шумен. – Старобългарска литература, т. 23-24. С., 1990, с. 137.

[18] *Спространов, Е.* Опис на ръкописите в библиотеката при Св. Синод. С., 1900, с. 122.

[19] *Папазов, Д.* Село Арбанаси, лични спомени и събрани данни. – Сб. БАН, XXXI, 1937, с. 31, 65; *Снегаров, Ив.* Из арбанашките старопечатни книги в Софийската народна библиотека. – Сп. БАН, LVI, 1937, с. 152.

[20] *Цонев, Б.* Опис на славянските ръкописи и старопечатни книги..., т. II. С., 1923, с. 57.

[21] *Карапетков П.* Славеино. С., 1991, с. 25.

[22] *Стоянович, Л.* Стари српски записки..., кн. II. Београд, 1983, с. 67.

[23] *Стоянович, Л.* Стари српски записки..., кн. V. Београд, 1987, с. т., с. 71. (№ 7747).

[24] ЧПБ, т. 6. Немски и австрийски пътеписи за Балканите..., с. 356.

[25] *Иванов, Й.* Български старини от Македония. С., 1970, 174 175.

[26] *Попгеоргиев Й.* Село Арбанаси, Историко археологически бележки. – ПСп., 1903, т. LXIV, с. 118.

[27] *Трифонов, Ю.* Приписки и бележки с летописен..., с. 779; *Evangelatou-Notara, F.* Earthquakes and ather natural disastrs from minor Greek sources (14th-19th centures). Natural disasters in the Ottoman empire. Crete University press, 1999, p. 117.

[28] *Трифонов, Ю.* Приписки и бележки с летописен..., с. 778; *Кодов, Хр.* Опис на славянските ръкописи в библиотеката на БАН. С., 1969, с. 84.

[29] *Папазов, Д.* Село Арбанаси, лични спомени и събрани данни. – Сб. БАН, XXXI, 1937, с. 63.

[30] Пак там, с. 63.

[31] *Мутафчиева, В.* Габрово. С., 1963, с. 14.

[32] *Божкович, Р.* Дневник на едно пътуване. С., 1975, с. 34, 61 65.

[33] *Папазов, Д.* Село Арбанаси, лични спомени ..., с. 65.

[34] *Възвъзова-Каратеодорова, К., Л. Драголова.* София през Възраждането. С., 1988, с. 12.

[35] *Стоянович, Л.* Стари српски записки..., кн. II. Београд, 1983, с. 231.

[36] Пак там с. 236.

[37] *Цонев,* Б. Опис на славянските ръкописи и старопечатни книги..., т. II. с. 375.

[38] *Цонев, Б.* Опис на славянските ръкописи и старопечатни книги..., т. I. с. 487.

[39] *Стоянович, Л.* Стари српски записки..., кн. II. Београд, 1983, с. 266; Кн. III, 1984, с. 108.

[40] *Възвъзова-Каратеодорова, К., Л. Драголова.* София през..., 12-14.

[41] Пак там, 12-14.; *Спространов, Е.* Опис на ръкописите в библиотеката при Св. Синод..., с. 227.

[42] *Попгеоргиев, Й.* Екскурзия в Габрово. – ПСп., кн. LXIV, 1904, с. 733.

[43] *Чилингиров, А.* Бележки из църковните книги на Елешничкия манастир „Пресвета Богородица“. – ПСп, кн. LXX, 1909, 317-318.

[44] *Георгиева, Ц.* Пространство и пространства на българите XV-XVII в. С., 1999, 94-139.

[45] *Цонев, Б.* Опис на славянските ръкописи и старопечатни книги..., 374-376.

[46] Пак там, с. 375.

[47] *Мутафчиев, П.* Из нашите старопланински манастири. С., 1973, с. 352; *Стоянович, Л.* Стари српски записи..., кн. III. Београд, 1984, с. 126.

[48] *Спространов, Е.* Материали по историята на Рилския манастир. – Сб. НУНК, XVIII. 1901, с. 646; *Стоянович, Л.* Стари српски записи..., кн. III. Београд, 1984, с. 111.

[49] ЧПБ, т. 7, Английски пътеписи за Балканите..., 543-544.

[50] *Стоянов, М., Хр. Кодов.* Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека. Т. III. С., 1964, с. 243.

[51] *Чолов, П.* История на град Дряново. С., 1969, 46-48.

[52] *Кепов, И.* Минало и сегашно на с. Бобошево. С., 1936, с. 24.

[53] Пак там, с. 24.

[54] *Попгеоргиев, Й.* Екскурзия в Габрово..., 750-751.

[55] *Спространов, Е.* Бележки и приписки по Софийските черкви. – Сб. НУНК. XX XXI, кн. 3. С., 1907, с. 20; *Стоянов, М., Хр. Кодов.* Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека, т. III, с. 442.

[56] *Стоянович, Л.* Стари српски записи..., кн. VI. Београд, 1988, с. 281 (9039).

[57] Писахме да се знае. С., 1984, с. 134.

[58] *Гошев, И.* Стари записки и надписи. Св. III. С., 1935, с. 13.

[59] Пак там, с. 14.; *Кепов, И.* Минало и сегашно на с. Бобошево..., с. 27; *F. Evangelatou-Notara, F.* Earthquakes and ather natural disastrs from minor Greek sources (14th-19th centures)..., p. 117.

[60] *Явашев, А.* Разград. С., 1930, с. 102.

[61] *Попконстантинов, Х.* Паметни бележки из Средец. – ПСп, кн. XV. С., 1884, с. 127; *Стоянов, М., Хр. Кодов.* Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека, т. IV. С., 1971, с. 154.

[62] *Стоянович, Л.* Стари српски записи..., кн. III, с. 118, 127.

[63] Писахме да се знае..., с. 141.

[64] ЧПБ, т. 4. Френски пътеписи за Балканите от първата половина на XIX в. С., 1981, с. 101.

[65] Летописни бележки от Разград. – ПСп, кн. XV, 1884, с. 13.

[66] *Спространов, Е.* Бележки и приписки по Софийските..., с. 20.

[67] *Стоянович, Л.* Стари српски записи..., кн. III, с. 120; ЧПБ, т. 4. Френски пътеписи за Балканите..., с.191.

[68] *Кепов, И.* Минало и сегашно на с. Бобошево..., с. 24.

[69] *Иванов, Й.* Български старини..., с. 525.

[70] *Цонев, Б.* Опис на славянските ръкописи и старопечатни книги..., т. I, с. 449; *Л. Стоянович,* Стари српски записи..., 1984, с. 121.

[71] *Стоянович, Л.* Стари српски записи..., 1984, с. 121.

[72] Пак там, с. 121.

[73] *Спространов, Е.* Бележки и приписки по Софийските..., с. 12.

[74] ИМ – Етрополе, Библия, XVIII в.

[75] *Кепов, И.* Минало и сегашно на с. Бобошево..., с. 135.

[76] *Попгеоргиев, Й.* Екскурзия в Габрово..., 746-747.

[77] *Попгеоргиев, Й.* Село Арбанаси..., с. 118.

[78] *Мутафчиев, П.* Из нашите старопланински манастири..., с.352.

[79] Писахме да се знае..., с. 162.

[80] *Иванов, Й.* Български старини..., с. 525.

[81] Ловеч и Ловчанско. Т. III. С., 1931, 90 -91.

Стоянов, М., Хр. Кодов. Опис на славянските ръкописи в Софийската..., т. IV. С., 1971, с. 153; *Трифонов, Ю.* История на града Плевен до Освобождението на Плевен. С., 1933, 161 162.

[83] *Папазов, Д.* Село Арбанаси, лични спомени..., с. 64.

[84] *Кепов, И.* Минало и сегашно на с. Бобошево..., с. 24

[85] НБКМ – БИА, кол. 41, а.е. 1342, л. 2; *Стоянов, М., Хр Кодов.* Опис на славянските ръкописи в Софийската..., т. IV. С., 1971, с. 153.

[8] *Panzac, D.* Op. cit., p. 38.

[87] *Спространов, Е.* Опис на ръкописите в библиотеката при Св. Синод..., с. 100.

[8] *Panzac, D.* Op. cit., p. 38.

[8] *Стоянович, Л.* Стари српски записки..., кн. II, с. 93.

Трифонов, Ю Приписки и бележки с летописен..., с 773, 776; *Стоянович, Л* Стари српски записки..., кн. II, с. 118.

[1] *Стоянович, Л* Стари српски записки..., кн. II, с. 98; Кн. V, с. 76 (№ 7781); *Panzac, D.* Op. cit., , p. 38.

Сточнович, Л Стари српски записки..., кн. III, с. 106.

[93] Пак там, с. 141.

[94] *Апостолидис, Г.* История на Пловдив. Атина, 1959, 361 362.

[9] *Panzac, D.* Op. cit., p. 38.

Ibidem, p. 38; *Цонев, Б* Опис на славянските ръкописи и старопечатни книги..., т. II, с. 312.

Стоянович, Л. Стари српски записки..., кн. II, с. 187.

[9] Пак там, с. 191.

[9] Пак там, с. 226.

[1] *Стоянов, М., Хр. Кодов.* Опис на славянските ръкописи в Софийската..., т. III. с. 433; Писахме да се знае..., с. 302.

[1 1] Пак там, 447-448.

[1 2] Писахме да се знае..., с. 125.

[103] *Цонев, Б.* Опис на славянските ръкописи и старопечатни книги..., т. II. с. 275.

[104] *Рижикова, С.* Земетресенията – бедствие и източник на познание. С., 1981, с. 31.

[105] *Panzac, D.* Op. cit., p. 38.

[1 6] *Иванов, Й.* Български старини..., с. 259.

[1 7] *Рижикова, С.* Цит. съч., с. 9; *Ambraseys, N. N., C. F. Finkel.* The seismicity of Turkey and Adjacent areas. Eren, 1995, 99-140.

[108] Писахме да се знае..., с. 123.

[109] Поп Йовчо от Трявна. Летопис и родословие. В. Търново, 1995, с. 44; *Вацов, С.* Землетресенията в България през XIX в. С., 1902, с. 3.

[110] *Panzac, D.* Op. cit., p. 38.

[111] *Стоянович, Л.* Стари српски записки..., кн. II, с. 336.

[112] *Стоянович, Л.* Стари српски записки..., кн. III, с. 111; *Стоянов, М.* Опис на гръцките и други чуждоезикови ръкописи в НБ „Кирил и Методий“. С., 1973, с. 81.

[113] ЧПБ, т. 7. Английски пътеписи за Балканите..., с. 520.

[114] *Апостолидис, Г* История на Пловдив..., с. 364.

[115] *Милев, Н.* Населението на Турция и България през XVIII и XIX в. – Сб. БАН, кн. IV. С., 1915, с. 227; *Възвъзова-Каратеодорова, К., Л. Драголова.* София през..., 12-14; *Манолова-Николова, Н , П. Желева.* Летописни бележки от Средна Западна България. С., 1999, 200-201.

[116] *Гошев И.* Стари записки..., св. III, с. 14.

[117] *Гошев, И.* Стари записки..., св. II, с. 9.

[118] *Иванов, Й.* Български старини..., с. 262.

[119] Пак там, с. 262.

[120] *Стоянович, Л.* Стари српски записки..., кн. II, с. 375.

[121] *Вацов, С.* Землетресенията в България..., с. 4; Писахме да се знае..., с. 146; ЧПБ, т. 4. Френски пътеписи за Балканите..., с. 183; *Panzac, D.* Op. cit., p. 38.

[122] *Вацов, С.* Землетресенията в България..., с. 4.

[123] *Шишманов, Ив.* Нови студии из областта на Българското Възраждане. Васил Априлов, Ноефит Рилски, Неофит Бозвели. – Сб. БАН, XXI, т. 13, 1926, с. 98; *Стоянов, М., Хр. Кодов.* Опис на славянските ръкописи в Софийската..., т. IV, с. 154; *Gradeva, R.* Ottoman and Bulgarian sources on earthquakes in Central Balkan lands (17th 18th centuries). Natural disasters in the Ottoman empire. Crete University press, 1999, p. 60.

[124] *Стоянов, М., Хр. Кодов.* Опис на славянските ръкописи в Софийската..., т. IV, с. 153; *Гошев, И.* Стари записки..., св. III, с. 14.

[125] *Папазов, Д.* Село Арбанаси, лични спомени..., с. 63.

[126] Цариградски вестник, бр. 38, 26 февр. 1848; бр. 43, 9 апр. 1849.

[127] *Вацов, С.* Землетресенията в България..., с. 4.

[128] *Рижикова, С.* Земетресенията – бедствие и..., с. 31; *Папазов, Д.* Село Арбанаси, лични спомени ..., с. 63.

[129] ЧПБ, т. 7. Английски пътеписи за Балканите..., с. 520; Джон Галт прави любопитното обобщение, че от зачестилите земетресения се наблюдавало едно намаление на обичайното количество дъжд. В Константинопол го уверили, че се наблюдавало явно спадане водите на Босфора и той задава въпроса: „Каква ли е причината, на която трябва да припишем това всеобщо понижение на влажността на земното кълбо, и какви могат да бъдат последиците?“

[130] *Апостолидис, Г* История на Пловдив..., с. 346.

[131] *Вацов, С.* Землетресенията в България..., с. 5; едно по-ново изследване на българските и турските извори за земетресенията от XVII и XVIII в. предлага студията на Р. Градева: Ottoman and Bulgarian sources on earthquakes in Central Balkan lands (17th-18th centuries), Natural disasters in the Ottoman empire..., 55-65.

[132] *Апостолидис, Г* История на Пловдив..., 361-362; *Караджова, Д., Е. Узунова.* Славянски ръкописи в Исторически музей Шумен..., с. 146; приписката е на румънски език; *Е. Спространов.* Бележки и приписки по Софийските..., с. 12; *И. Гошев.* Стари записки..., св. II, с. 8, № 247; *Възвъзова-Каратеодорова, К., Л. Драголова.* София през..., с. 14.

[133] Враца. – Сб. НУНК, XX, 1904, с. 22; *Апостолидис, Г* История на Пловдив..., с. 349; Поп Йовчо от Трявна. Летопис и..., с. 51; *Папазов, Д.* Село

Арбанаси, лични спомени..., 64 65.

[134] ЧПБ, т. 7. Английски пътеписи за Балканите..., с. 549.

[135] *Гаврилова, Р* Колелото на живота. С., 1999, 68 125.

[136] *Георгиева, Ц.* Пространство и пространства на..., 208 218.

[137] *Цонев, Б.* Опис на славянските ръкописи и старопечатни книги..., т. II, с. 57.

[138] Пак там, с. 344; *Иванов, Й.* Български старини..., с. 92.

[139] *Иванов, Й.* Български старини..., с. 138, 166; *Стоянович, Л.* Стари српски записки..., кн. V, 1987, с. 73 (№ 7756).

[140] *Стоянович, Л.* Стари српски записки..., кн. V, с. 76 (№ 7780).

[141] *Стоянович, Л.* Стари српски записки..., кн. II, с. 236.

[142] *Иванов, Й.* Български старини..., 174 175.

[143] *Папазов, Д.* Село Арбанаси, лични спомени..., с. 66; Писахме да се знае..., с. 102.

[144] *Чилингиров, А.* Бележки из църковните книги на Елешничкия манастир..., с. 317.

[145] *Стоянович, Л.* Стари српски записки..., кн. II, с. 284.

[146] *Спространов, Е* Опис на ръкописите в библиотеката на Рилския манастир..., с. 83; *Сточнович, Л.* Стари српски записки..., кн. III, с. 216.

[147] *Чилингиров, А.* Бележки из църковните книги на Елешничкия манастир..., с. 317; *Мутафчиев, П.* Из нашите старопланински манастири..., 312 313.

[148] *Чилингиров, А.* Бележки из църковните книги на Елешничкия манастир..., 317-318; Писахме да се знае..., с. 118.

[149] *Стоянов, М., Хр. Кодов.* Опис на славянските ръкописи в Софийската..., т. III, с. 348; *Чилингиров, А.* Бележки из църковните книги на Елешничкия манастир..., 317-318; *Мутафчиев, П.* Из нашите старопланински манастири..., 90-99; *Папазов, Д.* Село Арбанаси, лични спомени..., с. 67.

[150] *Попгеоргиев, Й.* Град Елена. – ПСп., т. LXV, 1904, 98-99; *Папазов, Д.* Село Арбанаси, лични спомени..., с. 67; *Възвъзова-Каратеодорова, К., Л. Драголова.* София през..., с. 14.

[151] *Папазов, Д.* Село Арбанаси, лични спомени..., с. 67; *Стоянович, Л.* Стари српски записки..., кн. III, с. 111.

[152] Писахме да се знае..., с. 139.

[153] *Радкова, Р* Историческо развитие на Карнобат и Карнобатския край през Възраждането. – В: История и култура на Карнобатския край. Т. 3. С., 1993, с. 109; *Момчилов, Д.* Поселищното развитие в Карнобатския край през XV-XIX в. по археологически данни. – В: История и култура на Карнобатския край..., т. 3. С., 1993, с. 89.

[154] *Стоянович, Л.* Стари српски записки..., кн. II, 358-360; кн. III, 1984, с. 111.

[155] Писахме да се знае..., с. 145; *Папазов, Д.* Село Арбанаси, лични спомени..., с. 67.

[156] *Богданов, И.* Трявна през Възраждането. С., 1977, с. 87.

[157] *Цонев, Б.* Опис на славянските ръкописи и старопечатни книги..., т. I, с. 38.

[158] *Стоянов, М., Хр. Кодов.* Опис на славянските ръкописи в Софийската..., т. IV, с. 153; За повишаването на цените на зърнените храни през първата половина на XVIII в., особено в 1723, 1736-1741, 1780, 1795-1796 г. и началните

десетилетия на XIX в. – 1800, 1804-1806, 1810-1811, 1813-1818, 1849-1850 г., които съвпадат с чумни епидемии и холера, вж. *Беров, Л.* Движението на цените на Балканите през XVI-XIX в. и европейската революция на цените. С., 1976, 61-73; 282-291; *Беров, Л.* Ценовата конюнктура на основните селскостопански произведения в Солун и македонските земи през XVIII-XIX век. – Studia balcanica, 23. Изследвания в чест на чл. кор. проф. *С. Димитров.* С., 2001, 490-507.

[159] *Цанев, Д.* Бележки по историята на учебното дело във Враца. – Училищен преглед, кн. 10, 1906, с. 1101; *Гаврилова, Р.* Колелото на живота..., 79-81.

[160] ЧПБ, т. 4. Френски пътеписи за Балканите от първата половина на XIX в. ..., с., 223.

[161] *Иванов, Й.* Северна Македония. С., 1906, 283-285.

[162] *Трифонов, Ю.* История на гр. Плевен, Плевен, 1933, 127-130; *Тантилов, Хр.* Исторически данни и хронология на чумните епидемии в България от 1239 до 1838 г. – Терапевтичен месечник, бр. 1, 1942, с. 23; *Дичев, С., Н. Хайтов.* Село Манастир, Смолянско. С., 1965, 9-21.

[163] ЧПБ, т. 7. Английски пътеписи за Балканите..., с. 699.

[164] *Радкова, Р.* Историческо развитие на Карнобат и Карнобатския край през Възраждането. – В: История и култура на Карнобатския край..., т. III, 107-109.

[165] ЧПБ, т. 7. Английски пътеписи за Балканите..., 699-700.

[166] ЧПБ, т. 7. Английски пътеписи за Балканите..., с. 699.

[167] *Дроснева, Е.* Варна 1828-1829: Свидетелства на очевидци. – Годишник на Военноморския музей Варна. Т. I. Варна, 2001, с. 27, 42-43.

3. Чумна хронология и динамика

[1] ЧПБ, т. 6. Немски и австрийски пътеписи за Балканите. С., 1986, с. 202, 208, 212-213, 225.

[2] *Тантилов, Хр.* Исторически данни и хронология на чумните епидемии в България от 1239 до 1838 г. – Терапевтичен месечник, бр. 3, 1941, 91-92.

[3] *Иванов Й.* Северна Македония. С., 1906, с. 186.

[4] *Дуйчев, С.* Софийската католическа архиепископия. С., 1939, с. 95.

[5] *Panzac, D.* La peste dans L'Empire Ottoman. Belgique, 1985, p. 213-215.

[6] *Тантилов, Хр.* Цит. съч., 91-92; *Иречек, К.* История на българите. С., 1978, с. 515; *Стоянович, Л.* Стари српски записки и натписи. Кн. III. Београд, 1984, с. 100.

[7] *Папазов, Д.* Село Арбанаси, лични спомени и събрани данни. – Сб. БАН, 31, 1937, с. 46.

[8] *Panzac, D.* Op. cit., p. 165.

[9] ЧПБ, т. 6. Немски и австрийски пътеписи за Балканите..., с. 259, 266, 292-293.

[10] *Тантилов, Хр.* Цит. съч., 91-92.

[11] *Стоянович, Л.* Стари српски записки и натписи, кн. III, с. 61; *Николов, Б.* Хронология на по-важни събития в Димитровградско 1433-1961. Ниш, 1963, с. 12.

[12] *Цонев, Б.* Опис на славянските ръкописи и старопечатни книги на Народната библиотека в София. Т. II. С., 1923, с. 57.

[13] *Папазов, Д.* Село Арбанаси, лични спомени..., с. 66; *Тантилов, Хр.*

Цит. съч., с. 92; *Panzac, D.* Op. cit., p. 164.

[14] ЧПБ, т. 7. Английски пътеписи за Балканите. С., 1987, с. 302.

[15] *Стоянович, Л.* Стари српски записки..., кн. II, с. 114; Кн. III, 1984, с. 193; *Иванов, Й.* Български старини из Македония. С., 1970, с. 138; ЧПБ, т. 2. Маджарски пътеписи за Балканите. С., 1976, с. 63; Т. 6. Немски и австрийски пътеписи за Балканите..., с. 351.

[16] *Стоянович, Л.* Стари српски записки..., кн. V, с. 73 (№ 7756); *Panzac, D.* Op. cit., p. 169.

[17] *Стоянович, Л.* Стари српски записки..., кн. V, 1987, с. 76 (№ 7778, 7779).

[18] НБКМ–БИА, кол. 41, а.е. 1246, л. 2, а.е. 375, л. 1.

[19] ЧПБ, т. 1. Френски пътеписи за Балканите от XVIII в. С., 1975, 300 301; Т. 6. Немски и австрийски пътеписи за Балканите..., с. 390.

[20] *Сточнович, Л.* Стари српски записки..., кн. III, с. 107.

[21] *Кацаров, И.* Местна история на Етрополе, ръкопис. ИМ – Етрополе, инв. № 77; авторът твърди, че приписката е изведена от ръкописен миней от 1643 г. от манастира „Св. Троица", Варовитец, съхраняван в ЦИАИМ – София.

[22] *Врачански, С.* Житие и страдания грешнаго Софрония. Съчинения. Т. 1. С., 1989, с. 23; *Panzac, D.* Op. cit., p. 216.

[23] *Кендерова, С.* Ахмед ел Кешфи Ефенди от Самоков – един местен творец и дарител от края на XVII в. – първата половина на XVIII в. – В: История на мюсюлманската култура по българските земи. С., 2001, с. 73.

[24] *Panzac, D.* Op. cit., p. 169.

[25] Ibidem, p. 169.

[26] *Тантилов, Хр.* Цит. съч., с. 92.

[27] *Цонев, Б.* Опис на славянските ръкописи и старопечатни книги на Народната библиотека в София. Т. 1. С., 1910, с. 473. Приписката върху Псалтир от 1495 г. гласи: „Бог да прости моите мили братия, да се знае кога се помина Мавродия, покойни, Николча, покойни, месец юния 8 ден и у вторник на св. Теодор Стратилат, поболяха се от вторник до събота и двамината, поминаха се от создания мира 72671 във вторник се поболяха на четвъртък Мавродия се помина, а Николчо в петък по икиндия, до събота отидоха и двата (1759)."

[28] *Спространов, Е.* Материали по историята на Рилския манастир. С., 1901, с. 5; *Гошев, И.* Стари записки и надписи. Св. II. С., 1929, с. 5; НБКМ–БИА, II А 4946, л. 1-3; *Христова, Б.* Библиотеката на Рилския манастир, С., 2000, с. 38, 42.

[29] *Божкович, Р.* Дневник на едно пътуване. С., 1975, 22-61; *Цонев, Б.* Опис на славянските ръкописи и..., т. 1, с. 306; *Panzac, D.* Op. cit., p. 169; Личен архив на К. Хаджиев.

[30] *Стоянович, Л.* Стари српски записки..., кн. IV, с. 138 (№ 10314).

[31] Юб. Сборник Българското село. С., 1931, с. 4.

[32] *Снегаров, И.* Из арбанашките старопечатни книги в Софийската народна библиотека. – Сп. БАН, LVI, 1937, с. 161.

[33] *Апостолидис, Г.* История на Пловдив, Атина, 1959, 360-361; *Кацалов, И.* Местна история на Етрополе..., инв. № 77.

[34] *Тантилов, Хр.* Цит. съч., 91-92.

[35] *Папазов, Д.* Село Арбанаси, лични спомени..., с. 66.

[36] Доосвобожденски пътеписи. Доменико Сестини. С., 1969, с. 104; Юб. сборник Българското село..., с. 4; *Panzac, D.* Op. cit., 63-65.

[37] *Апостолидис, Г.* История на Пловдив..., с. 361.

[38] ЧПБ, т. 1. Френски пътеписи за Балканите..., с. 341.

[39] НБКМ–БИА, кол. 41, а.е. 1332, л. 1.

[40] Исторически писма на мисионерите-пасионисти за България до 1841. Под ред. на о. д-р И. Сафранов. Рим, 1985, с. 97.

[41] ЧПБ, т. 1. Френски пътеписи за Балканите..., с. 344; *Шишманов, И.* Стари пътувания през България в посока на римския път от Белград до Цариград. – Сб. НУНК, IV, 1891, 476-483.

42. *Тантилов, Хр.* Цит. съч., 148 149; *Таринска, С.* С. Врачански, румънското общество и румънската литература. – В: Българо-румънски литературни взаимоотношения през XIX в. С., 1980, с. 184; *Драганова, Т., Й. Димитров.* За някои забележителни надгробни плочи от XVIII-XIX в. във В. Търново, Арбанаси и околните селища. – ГМСБ, XIII, 1987, с. 120.

[43] *Апостолидис, Г.* История на Пловдив..., с. 360.

[44] Пак там, 360-361; НБКМ–БИА, ф. 40, а.е. 3, л. 1; *Цонев, Б.* Опис на славянските ръкописи..., т. 2, 374 375; *Стоянович, Л.* Стари српски записки..., кн. III, 110 111; *Момчилов, Д.* Поселищното развитие в Карнобатския край през XV-XIX в. по археологически данни. – В: История и култура на Карнобатския край, т. III, 78-86; *Врачански, С.* Житие и страдания грешнаго Софрония..., с. 38; *Кепов, И.* Минало и сегашно на с. Бобошево. С., 1935, с. 135; *Николов, Б.* Алтимир през вековете. С., 1965, с. 17.

[45] *Йосифов-Бохачек, А.* Град Никопол през вековете. С., 1937, с. 100; *Събчев, Н.* История и етнография на гр. Чирпан. С., 1938, с. 112.

[46] ЧПБ, т. 6. Немски и австрийски пътеписи за Балканите..., 121-123, 202, 208, 210.

[47] *Panzac, D.* Op. cit., p. 189.

[48] ЧПБ, т. 1. Френски пътеписи за Балканите от XVIII..., с. 265.

[49] Пак там, с. 280, 281, 285.

[50] ЧПБ, т. 6. Немски и австрийски пътеписи за Балканите..., с. 259, 266, 292-293; *Тантилов, Хр.* Цит. съч., 91-92.

[51] *Николов, З., М. Мичев.* О чумных эпидемиях на болгарской земле на протяжении XV-XIX веков. – В: Асклепий. Т. 4. С., 1978, с. 52.

[52] *Цонев, Б.* Опис на славянските ръкописи..., т. 2, с. 57.

[53] *Стоянович, Л.* Стари српски записки и натписи. Кн. V. Београд, 1987, с. 60 (№ 7670); *Panzac, D.* Op. cit., p. 164; *Тантилов, Хр.* Исторически данни и хронология на чумните епидемии в България от 1239 до 1838 г., бр. 3, 1941, с. 92.

[54] ЧПБ, т. 6. Немски и австрийски пътеписи за Балканите..., с. 299.

[55] ЧПБ, т. 7. Английски пътеписи за Балканите..., с. 302.

[56] *Иванов, Й.* Български старини из Македония. С., 1970, с. 138.

[57] ЧПБ, т. 1. Френски пътеписи за Балканите..., 300-301.

[58] *Panzac, D.* Op. cit., p. 164, 166, 216; *Тантилов, Хр.* Цит. съч., с. 92.

[59] *Panzac, D.* Op. cit., p. 169; *Стоянович, Л.* Стари српски записки..., кн. VI, с. 138 (№ 10314).

[60] *Panzac, D.* Op. cit., p. 208; *Тантилов, Хр.* Цит. съч., с. 91.

[61] ЧПБ, т. 1. Френски пътеписи за Балканите..., с. 341.

[62] *Цонев, Б.* Опис на славянските ръкописи..., т. 1, с. 382; НБКМ–БИА, кол. 41, а.е. 1066, л. 1–2; *Ерулски, Е. И.* Мит и история. С., 1991, с. 12.

[63] *Спространов, Е.* Материали по историята на Рилския манастир. – Сб. НУНК, XVIII, 1901, с. 21.

[64] Личен архив на К. Хаджиев.

[65] ЧПБ, т. 4. Френски пътеписи за Балканите от първата половина на XIX в. С., 1981, с. 46.

[66] *Селимински, И.* Библиотека. Кн. I-II. С., 1964, 7 32; *Спространов, Е.* Джеладин бей (Принос към историята на Охрид). – Сб. НУНК, XIV, 1897, с. 682; *Тантилов, Хр.* Цит. съч., с. 119.

[67] *Стоянов, М., Хр. Кодов.* Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека. Т. 3. С., 1964, 447 448; *Възвъзова Каратеодорова, К., Л. Драголова.* София през Възраждането. С., 1988, с. 14.

[68] *Селимински, И.* Библиотека..., с. 7; *Черновежд, П.* Няколко записки от сегашния век. – Сб. НУНК, VI, 1891, с. 381; *Радкова, Р* Историческо развитие на Карнобат и Карнобатския край през Възраждането. – В: История и култура на Карнобатския край. Т. 3. С., 1993, с. 109; *Panzac, D.* Op. cit., p. 447. *Захариев, В.* Манастирът „Св. Троица" през епохата на робството. – В: Търновска книжовна школа. С., 1971, 349 353.

[69] *Киров, Г.* Летописът на Жендьо Вичев. – Сб. НУНК, XII, 1895, 350 352; *Иванов, Й.* Български старини из..., с. 132, 525; *Спространов, Е.* Материали по историята на Рилския..., с. 228; *Трифонов, Ю.* История на гр. Плевен. Плевен, 1933, с. 88; *Апостолидис, Г* История на Пловдив..., с. 364; *Panzac, D.* Op. cit., p. 447; *Гандев, Хр.* Към изучаване на „чумавите времена". – В: Сб. в памет на проф. П. Ников. С., 1940, 79 83; Проблеми на Българското Възраждане. С., 1976.

[70] *Стоянович, Л.* Стари српски записки..., кн. VI, с. 281 (№ 9036); *Panzac, D.* Op. cit., p. 169; *Динков, К.* Харманли. С., 1985, с. 94.

[71] *Киров, Г.* Летописът на Жендьо Вичев..., 360 361; НБКМ–БИА, ф. 619, л. 1; *Гошев, И.* Стари записки..., св. III, с. 13, 43; *Трифонов, Ю.* История на гр. Плевен..., с. 88; *Апостолидис, Г.* История на Пловдив..., с. 346; *Неделчев, Ив.* Летопис. Ст. Загора, 1998, с. 46; *Георгиев, М.* Възраждането на гр. Казанлък. С., 1923, с. 76; *Цанев, Д.* Бележки по историята на учебното дело във Враца. – Училищен преглед, г. XI, 1906, кн. 10, с. 1098.

[72] НБКМ–БИА, ф. 165, II В 6628; кол. 41, а.е. 2953, л. 1; *Стоянович, Л.* Стари српски записки..., кн. VI, с. 284 (№9054), с. 302 (№9161); *Николич, И.* Пирот и срез Нишавски 1801-1918. Грађа, кн. I, 1817-1883. Пирот, 1981, с. 11.

[73] *Апостолидис, Г.* История на Пловдив..., с. 346; *Спространов, Е.* Джеладин бей..., с. 682.

[74] *Panzac, D.* Op. cit., p. 454.

[75] НБКМ–БИА, кол. 41, а.е. 2433, л. 1.

[76] *Киров, Г.* Летописът на Жендьо Вичев..., с. 370; *Тантилов, Хр.* Цит. съч., с. 119.

[77] Исторически писма на мисионерите-пасионисти за България до 1841..., с. 167; ЧПБ, т. 7. Английски пътеписи за Балканите..., с. 665.

[78] ЧПБ, т. 7. Английски пътеписи за Балканите, ..., с. 651; *Бакърджиева, Т., С. Йорданов.* Русе, пространство и история. Краят на XVII – 70-те години на

XIX в. Русе, 2001, с. 182.

[79] *Стоянов, М.* Град Пирдоп в миналото и сега. С., 1941, с. 85; *Апостолидис, Г.* История на Пловдив ..., с. 346.

[80] ЧПБ, т. 4. Френски пътеписи за Балканите..., 187-188; Т. 7. Английски пътеписи за Балканите..., 699-719; *Стефанов, И.* Летописни бележки из един ръкописен сборник на даскал Христофор Никович от Разград. – Сб. НУНК, X, 1898, 318-321; *Радкова, Р.* Историческо развитие на Карнобат и Карнобатския край през Възраждането..., с. 109; *Ваклинова, М.* Записки на М. Караджов от Чепеларе. – В: Родопски сборник. Кн. 3. С., 1972, с. 212.

[81] *Иванов, Й.* Български старини из Македония..., 525-526; *Апостолидис, Г.* История на Пловдив..., с. 364; Писахме да се знае. С., 1984, с. 147, 319; *Чолов, П.* История на гр. Дряново. С., 1969, 46 49.

[82] *Христов, Х.* Батошевският манастир. – Векове, кн. 5, 1976, 56-62; *Ваклинова, М.* Записки на М. Караджов..., с. 212; *Шалдев, Х.* Град Прилеп в Българското Възраждане. С., 1916, с. 18; Трънски край. С., 1940, с. 239; *Динков, Хр.* Харманли..., 94-98.

[83] *Иванов, Й.* Български старини из Македония..., с. 525; *Ганчев, С.* Свищов (Принос за историята му). Свищов, 1929, 49-50; *Събчев, Н.* История на гр. Чирпан..., с. 112; *Хайтов, Н.* Село Яворово, Асеновградско. С., 1958, 14-16.

[84] *Тантилов, Хр.* Цит. съч., бр. 1, 1941, с. 22; *Трифонов, Ю.* История на гр. Плевен..., с. 127; *Иванов, Й.* Български старини из Македония..., с. 525; *Ганчев, С.* Свищов..., с. 104; ИМ – Етрополе, Библия XVII-XVIII в.; НБКМ–БИА, кол. 41, а.е. 2308, л. 1-4; а.е. 1952 л. 2; а.е. 2015, л. 2.

[85] *Бакърджиева, Т., С. Йорданов.* Русе, пространство и история..., с. 182; *Снегаров, И.* Принос към биографията на Р. Попович. С., 1953, 116-125; Принос към биографията на Н. Рилски. С., 1951, 141-144, № 67, 153-154, № 74; *Пенков, И.* Град Троян (Поселищно-стопански черти). С., 1941, 9-11; *Чолов, П.* История на гр. Дряново..., с. 47; *Гошев, И.* Стари записки..., св. III, с. 431; *Неделчев, И.* Летопис..., с. 61; *Георгиев, М.* Възраждането на гр. Казанлък..., с. 76; *Николич, И.* Пирот и срез Нишавски..., 71-74; Ловеч и Ловчанско. Кн. II. С., 1930, 124-125; Кн. III. С., 1931, с. 25 и мн. др.

[86] *Иванов, Й.* Български старини из Македония..., с. 274; *Стоянов, М., Хр. Кодов.* Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека. Т. 4. С., 1971, с. 12; *Тодоров, Р.* Град Трън. Георгафски и исторически бележки. С., 1931, с. 16; *Николич, И.* Пирот и срез Нишавски..., с. 11.

[87] *Ватев, С.* Материали по история на медицината у нас. – Сб. НУНК, XXI, 1905, д. III, с. 7; *Panzac, D.* Op. cit., p. 507.

[88] НБКМ–БИА, ф. 7, а.е. 3, л. 1, 3, 4-5, 7-16; ф. 22, а.е. 265, л. 11; а.е. 485, л. 1; кол. 41, а. 2353, л. 1; *Попгеоргиев, Й.* Град Елена. – ПСп, кн. LXV, 1904, с. 89; *Ганчев, С.* Свищов..., 49-50; *Иванов, Й.* Български старини из Македония..., с. 525; *Неделчев, И.* Летопис..., с. 82; ; *Апостолидис, Г.* История на Пловдив..., с. 364; *Папазов, Д.* Село Арбанаси..., с. 65; *Трифонов, Ю.* История на гр. Плевен..., 161-162; *Манолова-Николова, Н., П. Желева.* Летописни бележки от Средна Западна България. С., 1999, с. 195, № 556.

[89] ЧПБ, т. 7. Английски пътеписи за Балканите..., с. 473.

[90] *Тантилов, Хр.* Цит. съч., бр. 4, 1941, с. 119.

[91] НБКМ–БИА, кол. 41, а.е. 2953, л. 1; *Стоянович, Л.* Стари српски..., кн. VI, с. 284, (№ 9054), с. 302, (№ 9161); *Георгиев, М.* Възраждането на гр. Казанлък..., с. 76.

[92] *Киров, Г.* Летописът на Жендьо Вичев..., 360-378.

[93] ЧПБ, т. 7. Английски пътеписи за Балканите..., с. 657.

[94] *Цонев, Б.* Опис на славянските ръкописи и..., т. 2, 344-346.

[95] ЧПБ, т. 7. Английски пътеписи за Балканите..., с. 651; НБКМ–БИА, II А 239.

[96] НБКМ–БИА, кол. 41, а.е. 2457, л. 1 2.

[97] *Дроснева, Е.* Варна, свидетелства на очевидци. – ГВММ, Варна, Т. 1. Варна, 2001, с. 42.

98. *Бобчев, С.* Принос към историята на Българското Възраждане, поп Андрея Робовски – автобиография и преписка. – Сб. НУНК, XXI, 1905, 1 155; *Иванов, Й.* Български старини из Македония..., с. 525; *Sarıyıldız, G.* Yuzuılda Osmanli Imperatorlugu'nda kolera salgini. Tarih Boyunca. Anadolu'da Dogal Afteler ve Deprem semineri, 22 23, V, 2000. Istanbul, 2001, 310 311.

[99] *Трифонов, Ю.* История на гр. Плевен..., с. 127; НБКМ–БИА, кол. 41, а.е. 2015, л. 2.

[100] *Лилић, Б.* Историја Пирота и околине. Т. 1. 1804 1878. Пирот, 1994, 88-89; *Sarıyıldız, G.* Yuzuılda Osmanli Imperatorlugu'nda kolera salgini..., 310 313; *Снегаров, И.* Принос към биографията на Р. Попович..., 96 97.

[101] НБКМ–БИА, ф. 7, а.е. 3, л. 1; *Sarıyıldız, G.* Yuzuılda Osmanlı Imperatorlugu'nda kolera salgini..., 313-314.

4. Цикли и фази; Сезони и продължителност

[1] *Panzac, D.* La peste dans L' Empire Ottoman, Belgique, 1985, 195 210.

[2] ЧПБ, т. 7. Английски пътеписи за Балканите. С., 1987, с. 473; Т. 6. Немски и австрийски пътеписи за Балканите. С., 1986, с. 264.

[3] ЧПБ, т. 7. Английски пътеписи за Балканите..., с. 743; *Трифонов, Ю.* История на гр. Плевен до Освобождението. Плевен, 1933, с. 127.

[4] *Спространов, Е.* Материали по историята на Рилския манастир. С., 1901, с. 21.

[5] *Panzac, D.* Op. cit., 213-217.

[6] Ibidem, p. 219.

5. Подир чумата

[1] *Panzac, D.* La peste dans L' Empire Ottoman. Belgique, 1985, p. 201.

[2] Личен архив на К. Хаджиев; *Милетич, Л.* На гости у Банатските българи. – В: Изследвания за българите в Седмиградско и Банат. С., 1987, 56-59. Изчисляването на нарастването на населението е по формулата: $Y = N + n.N (x + x^2 + x^3 + \ldots x^n)$, където Y е нараснало̀то население, N е началният му брой; n – брой години на търсения прираст; x – прирастът в относително число. По тази формула при прираст 0,5°о (5 ‰) в 1762 г. с. Вуково има 242,2 души, а в 1805 г. 158,3 души, и при 1% (10 ‰) за 1762 г. 330,5 души, и за 1805 г. 313,2 души. Струва ми се очевидно, че 1°о прираст дава доста оптимистични и немного приемливи цифри. По същия начин се изчисляват жертвите за Арбанаси от 1813 г.

[3] НБКМ–БИА, кол. 41, а.е. 2945, л. 1-2; а.е. 2617, л. 1-4; а.е. 2113, л. 1-2; а.е. 2308, л. 1-4; *Кепов, И.* Миналото на с. Бобошево. С., 1935, с. 135; *Трифонов, Ю.* История на гр. Плевен. Плевен, 1933, 127-130; *Гунчев, Г.* Вакарел. Антропогеографско проучване. С., 1933, с. 116.

[4] *Папазов, Д.* Село Арбанаси, лични спомени и събрани данни. – Сб. БАН, 31, 1937, 24-30; *Михов, Н.* Населението на Турция и България през XVIII-XIX в. – Сб. БАН, IV, 1915, с. 114, 324.

[5] *Апостолидис, Г.* История на Пловдив. Атина, 1959, 360-361; *Щерионов, Щ.* Демографски измерения на гръцкото етническо присъствие в Пловдив през Възраждането. – В: Солун и Пловдив в тяхното успоредно историческо, културно и обществено развитие, XVIII-XX в. Пловдив, 2000, 138-150; *Михов, Н.* Цит. съч., с. 134.

[6] *Михов, Н.* Цит. съч., с. 130, 134, 163, 275, 301, 312; ЧПБ, т. 1. Френски пътеписи за Балканите, XV XVIII в. С., 1975, с. 401.

[7] *Неделчев, Ив.* Летопис. Ст. Загора, 1998, с. 46; *Михов, Н.* Цит. съч., с. 30, 134, 295, 324.

[8] *Николич, И.* Пирот и срез Нишавски, 1801-1918. Грађа. Кн. I. 1801-1883. Пирот, 1981, с. 93, № 112; ЧПБ, т. 4. Френски пътеписи за Балканите от първата половина на XIX в. С., 1981, с.239-327; *Михов, Н.* Цит. съч., с. 4, 130, 134, 154.

[9] *Деведжиев, М.* Кратка история на селищното развитие по българските земи. С., 1979, с. 225, 231-232; *Михов, Н.* Цит. съч., с. 134, 208; ЧПБ, т. 4. Френски пътеписи за Балканите..., с. 241; *Стойков, Н.* Из записките на поп Койча Икономов и на поп Никола х. Койчев от Трявна. – Сб. НУНК, XV. С., 1898, 310-314; А. Буе съобщава доста цифри за жертвите от чумата през 1836-1838 г., но тъй като те не са проверявани и сравнявани с други източници, засега не са предмет на активно използване.

[10] НБКМ–БИА, ф. 22, а.е. 265, л. 11; *Неделчев, И.* Цит. съч., с. 82; *Папазов, Д.* Цит. съч., с. 65.

[11] *Svoronos, N.* Le comerce de Salonique au XVIII siecle. Paris: P.U.F, 1956, 135-137; *Шарков, В.* Град Г. Джумая. С., 1929, с. 92; *Сираков, С.* Бяла черква. С., 1966, с.13; *Трифонов, Ю.* История на гр. Плевен..., с.89;

[12] *Panzac, D.* Op. cit., p. 603, 628-629.

[13] *Моравенов, К.* Паметник на пловдивското население. Пловдив, 1984, с. 99, 100 и сл.; НБКМ–БИА, кол. 41, а.е. 2617, л. 1-4; а.е. 2945, л. 1-2.

[14] НБКМ–БИА, II А 7779, л. 123-124; ф. 7, а.е. 3, л. 1; ф. 40, а.е. 3, л. 1; Семеен архив на Хаджитошеви. Т. 1. С., 1984, с. 146.

[15] НБКМ–БИА, II А 239, л. 1; *Снегаров, И.* Принос към биографията на Р. Попович. С., 1953, 115-116, № 44; 153-154, № 74; *Априлов, В.* Събрани съчинения. С., 1940, 367-367.

[16] *Тацов, А.* Стогодишнината на възстановения храм „Св. Арх. Михаил" в гр. Етрополе 1837-1937 г. С., 1937, 1-19; *Снегаров, И.* Гръцки документи на Рилския манастир. – ГДА, СУ, т. XIV, 3, 1964-1965. С., 1966, с. 110; *Иванов, Й.* Български старини из Македония. С., 1970, с. 274; *Захариев, В.* Манастирът „Св. Троица" през епохата на робството. – В: Търновска книжовна школа. С., 1971, 349-353.

[17] *Жечев, Н.* Автобиографии. Ат. Иванов, Р. Ил. Блъсков, Ю. Ненов. С.,

1979, с. 15.

[18] ЧПБ, т. 4. Френски пътеписи за Балканите..., с. 317; *Василиев, А.* Български възрожденски майстори. С., 1963, 460 461.

[19] НБКМ–БИА, ф. 7, а.е. 3, л. 4-5, 7 8, 15-16.

[20] *Граматиков, Г.* Узундживският панаир. С., 1993, 25 26; *Митев, П.* Панаирната търговия в българските земи през XVIII в. – В: Изследвания в чест на чл. кор. проф. С. Димитров. Studia balcanica, 23. С., 2001, 481-489.

[21] *Мичев, М.* Временно разселване или преместване на някои селища във Врачанско през XVIII в. поради чумна епидемия. – ИЕИМ, VII, 1964, с. 28; *Лилић, Б.* Историја Пирота и околине. Т. 1. 1804 1878. Пирот, 1994, с. 89, макар, че авторката не споменава за българите, живеещи в изучавания от нея район, имената върху надгробията са български: Велко, Цветко, Петра, Цвета, Пеша и др., както и термина за болестта чума в рецептите.

[22] НБКМ БИА, кол. 1, оп. 1, а.е. 769, л. 1 3; кол. 41, оп. 2, а.е. 738, л. 4 5; *Дрончилов, К.* Бурел. С., 1923, с. 125; *Гунчев, Г.* Цит. съч. с., 1933, с. 116; *Трифуноски, Ј.* Врањска котлина. Скопје, 1963, с. 115, 142, 153, 161 и др.

[23] *Радкова, Р.* Историческо развитие на Карнобат и Карнобатския край през Възраждането. – В: История и култура на Карнобатския край. Т. 3. С., 1993, с. 109; *Момчилов, Д.* Поселищното развитие в Карнобатския край през XV-XIX в. по археологически данни. – В: История и култура на Карнобатския край... Т. 3, с. 89.

[24] *Арнаудов, М.* Обичаи и песни от Източна Тракия. – Сп. БАН, IV, 1913, с. 107; НБКМ – БИА, кол. 2657, л. 1 3; а.е. 1082, л. 2; а.е. 1413, л. 1; а.е. 2409, л. 1 а.е. 1631, л. 1 2; а.е. 1246, л. 2 а.е. 2015, л. 2;

[25] *Драганова, Т., Св. Чепкънова Станева.* Демографска характеристика на селищата от В.Търновски окръг през епохата на османското владичество. – ГМСБ, кн. 3, 1977, с. 69; *Гандев, Хр.* Към изучаването на „чумавите времена“. – В: В памет на проф. П. Ников. С., 1940, 79 83; *Тантилов, Хр.* Исторически данни и хронология на чумните епидемии в България от 1239 до 1838 г. – Терапевтичен месечник, бр. 5, 1941, 148 149.

[26] ЧПБ, т. 7. Английски пътеписи за Балканите. С., 1987, с. 589.

[27] Семеен архив на Хаджитошеви. Т. 2. Враца, 2002, с. 70, № 58; с. 78, № 72; с. 92, № 88; с. 130, № 131.

[28] Семеен архив на Хаджитошеви. Т. 1. С., 1984, с. 357; *Снегаров, И.* Принос към биографията на Р. Попович..., 96-97, № 35.

[29] НБКМ – БИА, ф. 7, а.е. 3, л. 5; ф. 22, а.е. 265у л. 11; *Тантилов, Хр.* По появяването на третата чумна епидемия в някои места на България и Македония. – Медицинско списание, I, 1908-1909, бр. 4-5, 405-411.

[30] НБКМ – БИА, № 619, л. 1; *Врачански, С.* Съчинения, т. 1, с. 39; *Капитанов, Х.* Нови дании за С. Врачански като емигрант в Румъния. – Език и литература, 1966, кн. 3, 69-76.

[31] НБКМ – БИА, ф. 7, а.е. 3, л. 4, 5, 7, 15-16.

[31] *Моравенов, К.* Паметник на пловдивското..., с. 142.

[32] ЧПБ, т. 4 Френски пътеписи за Балканите..., с. 187; *Канев, К.* Миналото на село Момчиловци, Смолянско. С., 1975, 578-580; *Денев, И.* Лечебни традиции в Преображенския манастир през втората половина на XIX в. – В: Национален конгрес по история на медицината. Т. 2. В. Търново, 1985, 86-87.

Втора глава

СВЕТИЯТ ХАРАЛАМПИЙ – ЧУМНИКЪТ

„Чумавото“ е време на страдания за агонизиращите и болните, за здравите, принудени да изживеят кошмарите на най-близките роднини като свои. Демонската сила на злото – чума господства навсякъде и хората отправят горещи молитви за спасение към Христос, Богородица и светеца, защитник от болестта – св. Харалампий. Обновлението в духовно-религиозния живот от XVIII и началото на XIX в. откроява почитането на светеца в културната система на възрожденското българско общество. В цяла Европа през Късното средновековие и началото на модерното време се преподновяват християнските култове и покровителството от чума излиза на преден план във функциите на редица светци, дотогава слабо известни на континента.

В българската научна литература празнуването на Харалампий се свързва с народните представи за чумата и оковаването ѝ от светеца. Етнографите многократно регистрират и интерпретират вярванията и обичаите за нейното прогонване с помощта на небесния защитник от болестта. Опитите за характеризирането на светеца и ролята му в българската култура са направени само на фолклорна основа[1]. Останали без вниманието на изследователите са агиографската литература, нейното развитие, разпространение и значение; така също изобразяването на светията и символиката на неговото почитане. При това възникват няколко важни въпроса: защо именно този светец се определя като покровител от чумата, какво е пространството на неговата популярност, какъв е смисълът и динамиката на култа във възрожденското време?

1. Житието

Според записано от Любен Каравелов поверие за чумата тя била изпратена на хората за наказание, а св. Харалампий като божий наместник я хванал и стъпил върху нея. Видният възрожденец приема вярването за обяснение, поради което светецът се счита за защитник на хората от страшната болест. Тълкуването е съвсем приемливо за времето, когато не само Каравелов, а и множина други народоведи събират и обработват народни песни, заклинания и предания за чумата. То е основано на сравнително късно наблюдение върху резултата от един дълъг процес, започнал назад във времето с преплитане на фолклорния образ на болестта с функциите на светеца[2].

Изходна точка тук е разбирането, че житийният текст е основна и динамична литературна реалия, чието анализиране е от първостепенна важност, а не фолклорът. Останалите църковни текстове, прославящи светеца в дамаскини, сборници, требници и молитвеници, ще бъдат проследени, защото най-често ползват основните елементи от житието. Обследването им разкрива многобройните нишки, чрез които литературният текст става етнографска действителност.

През XIX век житието на светеца получава широка известност и разпространение. Неговата структура се изгражда от няколко основни компонента, характеризиращи подвига на светия човек[3]:

1. Сведения за аскетичния живот на Харалампий, достигнал до сто и тринайсетгодишна възраст и положението на епископ в Магнезия (Магнисия), Мала Азия.

2. Конфликтът му с римския император Септимий Север (Севир) и мъченията, на които е подложен. Описанията са драматично градирани, кожата на светеца била смъкната с железни нокти, но тя по чудо се възстановила; горили го в огъня, но той оцелял. Изкусителният дявол

се превъплътил в скитски цар и го обявил пред императора за опасен противник на властта и армията.

3. Чудесата, които светецът извършва постоянно и оцелява от мъченията, лекува болни и бесни, възкресява мъртъв юноша подобно на своя учител Христос. Така той убедил мнозина във вярата, сред които били Порфирий и Ваптос с трије жени – Ената, Валентина и Павла, станали също мъченици.

4. Светецът приобщава към християнството и императорската дъщеря Галина, разрушила сама езическите идоли, пред които се кланял баща ѝ, в храма на Артемида (Диана), Аполон и Юпитер.

5. Важен компонент на житието е последната сцена, в която св. Харалампий преди да бъде посечен, се обръща със специална молба към Господ: *„Моля те Господи, там където ще бъдат положени моите мощи и където ще се почита моя празник, да няма на това място мория и глад или лош въздух да погубва хората и плодовете, а да бъде мир, здраве, берекет да умножи стоката.“*

Светецът пострадал на десетия ден от месец февруари през 202 г., във времето на император (Septimii) Север. Житийният разказ го определя като един от ранните последователи на Христос и страдалец от края на II и началото на III в.н.е.

Последният компонент от житието придава особена стойност на светеца, защото почитането на мощите му ще закриля хората от мор и болестен въздух, ще запазва плодовете и животните им, без които те не могат да живеят. Очевидно образът на светеца се гради на аскетична страдалческа канава, характерна за християнския тип от VII–X в., с нюанса на предпазващ от страшните епидемии. Възниква въпроса защо преди тялото да бъде посечено и разделено от душата на светеца става дума за мощи с чудодейна сила? С други думи – защо тялото на

Харалампий би имало тази сила и символика на закрилник от мор?

Отговорът се съдържа в един слабо познат и ранен житиен текст, публикуван от известния изследовател Василий Латишев през 1911 г. Латишев го определя като анонимен византийски синаксар, датиран от X в.[4] Внимателният анализ открива същите пет компонента в „анонимното“ житие, но с качествени разлики от познатия вариант. Ето основните различия:

1. Според „анонимното“ житие Харалампий е само добрият мъж, без никакви титли: *„През месец февруари, ден 10, добрият мъж Хaралмпий, изгрял като радостта, не зачиташе догмата на идолите, докато Север непокорният император, задължи него и големците да им се покланят.“*

В познатото житие той е свещеномъченик и епископ:

„Месец февруари, 10-ия ден, страдания на свещеномъченика Харалампия, епископ в Магнисия, по времето на нечестивия цар Севир (Север).“

В Магнисия тогава епископ бил Харалампий и поучавал в Христовата вяра неотклонно...“;

Друг вариант: „Светият Харалампий бил епископ в Магнезия, Тесалия...“

Първата съществена разлика се отнася до представянето на светеца. В „анонимното“ житие той е обикновен човек и само христов ученик, в познатия вариант Харалампий е вече свещеник и епископ, а в отделни издания и архиепископ. Мястото на неговите страдания според „анонимното“ житие и познатия вариант е Магнисия (Магнезия) в Мала Азия. При някои текстове от познатото житие той е епископ в Магнезия, Тесалия[5].

Съпоставяните жития са единни за годините на светеца – той е на 113 г., когато приема мъченичеството. Известни разминавания има във времето на страданията му: „анонимното“ житие и познатият вариант фиксират

202 година, когато Антиохия била завладяна от император Септимий Север. В някои съвременни български издания обаче се среща абсурдното твърдение, че светецът пострадал в началото на III в. н. е., а умрял в 198 г. н.е.[6]

2. Страданията в „анонимното“ житие са само нахвърляни в основни линии, повечето от мъчителите нямат имена, а действията им са съвсем схематични. Липсват мъчениците Порфирий и Ваптос с трите жени, приели християнството от Харалампий. Отсъствието на тези важни герои доказва „анонимното“ житие като значително по-стар от познатия вариант.

3. Чудесата на светеца приживе в „анонимния“ синаксар също са общо разказани и съвсем бегло е разработена темата за приобщаването на императорската дъщеря към християнството.

4. Най-съществено е различието в края на житието. В отличие от словата на светеца към Господ в края на познатия вариант думите в „анонимния“ текст представят молбата му така:

„Иисусе, Христе, моя светлина, мое цвете, прости ми и приеми душата ми и чуй моята молитва, защото нито глад, нито чума са засегнали моите останки, а и не са ме прекършвали никога нито развалата на земните плодове, а обратното те бяха свидетелство, че изпитваш моята вярност, защото знам, че богатството на твоята радост не се заслужава даром. Дори и смъртоносна болест не ме изплаши, а бе изпробване на душата и тялото ми, Господи, защото плътта и кръвта си ние ти дължим, за прослава на добродетелта и смиреността“. И като каза това се чу глас от небето, който казваше: „Бъди смел, достойни човече, чута е твоята молитва към Бога и ще стане както поиска, знай, че отсега е приготвен твоя венец“. И след този глас мъченикът остави душата си да напусне тялото му.“[7]

Молитвата насочва към непозната досега особеност на светеца, вероятно по-близка до далечния негов прототип. Харалампий е оцелявал от чумните епидемии, които през античността в Мала Азия са покосявали периодично живота на хиляди хора. Трябва да отбележим, че едни от първите достоверни свидетелства за т.нар. бубонна чума се отнасят тъкмо към края на II и началото на III век, по думите на Орибазий в Либия, Египет и Сирия.[8] Времето, в което е живял и страдал светеца Харалампий, се оказва чумаво време. Тялото, незасегнато от болестта, е било истинското чудо, определило вярването и почитането му. Очевидно „анонимният" синаксар е стара, своеобразна текстова подложка, от която е създаден по късен вариант. При него светецът измолва спасение не просто за себе си, а за хората, там, където почитат мощите му с вече загубения контескст: „защото те са чисти и незасегнати от чумата"[9].

Най-вероятно преработката е направена още в началото на XI в. През деветнадесетото столетие, когато почитането на св. Харалампий е широко разпространено, в българската религиозна практика се употребяват житийни текстове от руските печатни минеи. В някои от киевските издания се посочва, че автор на житието на светеца е Симеон Метафраст[10]. Според видния боландист Папеброх обаче Метафраст е обработил само житията от месец септември до януари включително. Останалите, от пролетното и лятното време, са дело на Йоан Ксифилин, племеник на патриарх Йоан Ксифилин (1064-1075), свързан с интелектуалния кръг на Михаил Псел. Най-вероятно в духа на Метафраст Ксифилин е пресъздал и февруарските жития, включително това за 10 февруари, когато е празникът на св. Харалампий[11]. Въпреки несигурността можем да допуснем, че житието е било оформено през XI век в стила на посочените книжовници чрез търсене на стари текстове и устни предания със стремеж към интересно повествуване.

Житията по Метафрастовата стилистика се съставят в България към XI-XII век. С приемането на църковния календар по Ерусалимския устав празникът на светеца е утвърден на 10 февруари. Запазеният препис на Стишния пролог от средата на XIV век категорично доказва това. На същия ден са отбелязани и се честват още Порфирий и Вaптос с трите жени: Ената, Валентина и Павла[12]. Празнуването на тези герои, приели християнството чрез светеца, както и други елементи от проложния текст, са важното указание, че житието от Средновековието е приблизително онова, което се използва през следващите няколко века[13].

За да разберем развитието на култа е важно да се проследи популяризацията на основните житийни акценти в периода XVII и XVIII в., когато църковната литература преживява сериозни промени. През XVII век св. Димитрий Ростовски отпечатва на църковнославянски език житията на светците и постепенно руските печатници разпространяват големите църковни издания за нуждите на балканските славяни. Минеите за месец февруари съдържат пространното житие на св. Харалампий. В миней от 1608 г. на сръбска редакция за десетия ден на месец февруари срещаме възхвала за св. *Хараламбия,* която изтъква неговите добродетели на страстотръпец (търпящ страданията), унищожител на езичеството и целител. През същия век в църковно-славянските Пролози се появява разказ за него, който частично покрива житието, познато от руските минеи. Известният Пролог от 1620 г. на монаха Данаил с жив и интересен език съчетава житийното повествуване за светеца с това за светите мъченици, празнуващи се на същия ден. В него обаче отсъства важният компонент с молитвата към Бога, *„да няма мор там, където се почитат неговите мощи“*. Може би защото е монах, авторът подчертава само аскетичността и силата на светеца пред езичниците мъчители[14].

Ако в някои пролози през XVII век неговият подвиг и чудесата му са вече разказани, то важно е да установим дали в популярните четива на епохата – дамаскините се появат подобни текстове. Известно е, че в сборника на Д. Студит „Съкровище“ има 36 слова и сред тях поради естеството и начина на съставянето му няма такова за св. Харалампий. В процеса на превеждане и въвеждане на сборника в българската книжовност съдържанието му се изменя с добавянето на нови недамаскинови текстове. Свободното им проникване се определя от промените в литературните жанрове и вкусовете на епохата[15]. Въпреки това обаче в повечето познати и публикувани дамаскини от XVII в. като Копривщенски, Троянски и Дряновски и др. няма слова за св. Харалампий. Обяснението е в характера на сборника, който има сравнително устойчив състав, но съществената причина е слабото разпространение и познаване на култа към светеца[16].

В края на XVII столетие според гръцките изследователи популярността на св. Харалампий значително нараства. Той е така известен сред гърците, че в негова чест Георгиос Трапезундски създава служба и канон, които Георгиос Майоту специално издава във Венеция през 1694 г. Впоследствие службата и канонът многократно се отпечатват, а от XVIII век до 1854 г. са известни петнайсет издания. Гръцките учени приемат, че този синаксар се публикува чак до 1910 г., като молбата на светия мъченик към Христос е предадена така: *„на което и място се намира част от мощите ми и в която страна ме празнуват, да няма глад, нито чума, които да убиват хората“*. Във важния балкански културен център Мосхополис печатницата към църквата „Св. Йоан Богослов“ издава през 1734 г. също отделна „Служба за св. Харалампий“[17]. Краткостта на информацията, с която разполагам за светеца в гръцката църковна книжнина, не позволява големи обобщения, но очевидно е, че от края на XVII и през XVIII в. неговата агиография като светец – покровител от чумата е била широко разпространявана.

Изглежда внушенията на гръцките текстове постепенно оформят ново отношение към светеца сред българските книжовници. През XVIII в. в някои дамаскини те започват да вмъкват разкази за него. В дамаскин от Пловдивската народна библиотека, датиран през същия век, намираме пришита ръкописна молитва към св. мъченик Хараламприй за десетия ден на месец февруари. Подробно са разказани страданията на светеца, а лечителските му способности са изтъкнати чрез силата на Христос в думите: *„...ала владика мой Христос дава живот вечен и блаженство и ... кой се помоли на негово свесилно име избеговат бесове и всяка болестина излекова се...* “[18] По-категоричното определяне на светеца като защитник от епидемии се среща в молитви и слова от различни сборници през XIX в., не съвсем точно описвани като дамаскини. В такъв дамаскин от Самоков, вероятно от чумавата 1812 г., молитвата на светеца към Бога е: *„да няма мор по человеците, нито по воловете или другите животни, потребни на човека...* “ Книжовниците използват подобни слова в Пиротския дамаскин от 1852 г., Райковския дамаскин от 1859 г. и др.[19]

Очевидно с промените в съставянето на дамаскинарските сборници през XVIII и XIX в. агиографските текстове за св. Харлампий намират все повече място, което е показателно за нарастващата му популярност. Най-често обаче те са включени в сборниците със смесено съдържание поради свободния избор според вкусовете на читателите. Съставителите им използват различни елементи, с които да подчертаят аскетичността, християнската вяра и лечителските качества на светеца. В Самоковски сборник от около 1786 г. страданията му от житието са интересно компилирани с разказа за Алексий

Божия човек. Без съмнение съчетаването извежда на преден план страданието и внушава отстояване на християнството, както в дамаскините и старите пролози. Молбата към Господ за защита от мор не е използвана. Подобен ръкопис публикува П. Сырку от сбирката на Британския музей с популярни четива като Йоаново видение, чудото на Богородица с пастирската дъщеря, за раждането и пророчеството на св. Онуфрий и слово за страданията на мъченика Хараламппий[20].

Традицията да се изтъква светото страдалчество е спазена и в известния Михайлов сборник също от XVIII в. При това Михаил п. Георгиев от Самоков използва много детайли, за да направи интересно и динамично противопоставянето между светеца и езичниците. Вмъква в действията на главните герои рядко срещани елементи: еврейски слова на Харалампий към Христос за спасението на своя мъчител, образа на коня, порицал с човешки слова жестокостта на войниците, които пребили светеца по пътя към Антиохия Писидийска и др. Тук той е включил последната молба на светеца към Христос, художествено разгърната в иносказателна среща между двамата. Господ се появил, обсипан със смарагди и изслушал Харалампиевата молба: „*където се положат моите мощи и се почита паметта ми да не бъде там глад и мор и погубващ тлетворен въздух, а да има мир и телесное здравие и душам спасение, изобилие пшеници и вина, и скотом умножение на потребу человека. И дай също дето моето страдание написуемо да бъде там неприложима язва волом и овцам и нем скотом и всякому животно на потреба человека. Дай на хората изобилие от плодове, земи да се наслаждават на Бога своего. Да бъде така, рекъл Господ и се прибрал с ангелите си на небето, а душата на Харалампий го последвала...*“[21]

Авторът е съчетал различни, вероятно руски и гръцки източници, добавил е нещо от житейското разбиране, за да пресъздаде толкова подробно и драматично словото на светеца. Дългата молитва изразява не просто желанието за предпазване от мор, а и за осигуряване на ред условия, без които човешкото здраве е застрашено – добър климат, обилна реколта, здрави животни. Сам по себе си този текст от XVIII в. е изключително показателен за осъзнатата връзка между начина и условията на живот с човешкото здраве.

От печатни минеи, от сборници и друга книжнина българските свещеници, монаси и учители изваждат откъси от житието, включвайки ги в различни молитвеници и требници за всекидневно четене. Така в требника на поп Тодор Пирдопски от 1821 г. с практическа цел са събрани молитви към св. Богородица, към св. Антип срещу зъбобол, към св. Архангел Михаил за избава от огън, трус и напразна смърт и към св. Харалампий, за да няма болестен вятър, глад и мор.[22]

С разработването на агиографската литература за светеца тя постепенно навлиза в най-характерните жанрове на епохата. Първоначално с пролозите, минеите, а после чрез дамаскините и сборниците, чрез различните молитвеници и требници съдбата на Харалампий-чудотвореца получава сравнително широко разпространение. Явлението изглежда естествено с развитието и разнообразяването на ранновъзрожденската религиозна книжнина. Въпросът е защо духовници и даскали, повечето от тях неизвестни за нас, популяризират силата на светеца като ревнител срещу езичеството и защитник от мор, разбиран в повечето случаи като чума. Възможното обяснение е в откиртия стремеж на православната църква през XVIII в. да ограничи древните представи, обичаи и норми сред балканските и сред българските християни – тенденция, свързана с обновлението на просвещенското време[23]. Пример е творчеството на бележития рилски книжовник Йосиф Брадати и неговите последователи. В сборника на Михаил от Самоков са включени пет слова против магьосничеството, против самовили и бродници, ради враговщини женски и др. Проповедите и словата срещу вярването във вили самовили, вампири и върколаци са били обаче недостатъчни. Известна е тяхната устойчивост в народната култура, засвидетелствана още от българските възрожденци. Чумата се смята също за лоша самовила и подобна на вещицата – болест. Според една ръкописна апокрифна молитва Архангел Михаил се срещнал с нея: „*...излязла от елеонските гори, вещица с дълги коси, огнени очи, ръце кървави до лактите и кървави зъби. Къде отиваш човече? – попитал св. Архангел Михаил. – Аз съм вещица човекогубителница, вещица и резница, морозла, клетница, страшница...*“[24]

На този страшен и мрачен сатанински образ църквата противопоставя подвига на мъченика Харалампий, сияещ от светлината на вярата, устоял на чумната зараза. Можем да допуснем, че през XVIII в. с популяризацията на светеца определен кръг внушения на „високата“ книжовна култура се преливат към „низовата“ устна традиция. Формирал се е фолклорният образ на светията като чумник. В подкрепа на предположението ще изтъкнем обстоятелството, че светецът отсъства от апокрифната литература. Няма го като персонаж в т.нар. забранени книги, включени в известните Симеонов сборник, Погодински номоканон, Киприянов сборник, повечето от които са познати тъкмо от XVIII в. Същевременно във фолклора се обработва и използва чумата като митичен персонаж с разнообразна социална натовареност много почесто отколкото светецът. Очевидно „сближаването“ му със страховития чумен образ е дело на новото време[25].

Механизмите на „сближаването“ най-вероятно са предпоставени от цялостното духовно обновление на българското общество. Процесът се е динамизирал с включването на ранновъзрожденските свещеници и учители в разпространението на агиографската литература на светеца. Тъкмо те отделят службата и житието, превеждайки ги от гръцки език или ги извеждат от сборниците в самостоятелни ръкописи. Така разширяват известността на светеца и заедно с него внушават вярата в защитимостта от чумата.

Първите самостоятелни ръкописи се появяват в градските центрове и вероятно фолклоризацията, всъщност новата социална функция на светеца-чумник, се е формирала интензивно именно там. Интересен пример е самостойният препис на неговата служба и житие, завършен през месец декември 1800 г. за църквата „Св. Възнесение (св. Спас) “ в София. Сравнително обширният житиен разказ може би е бил почерпан от източник, близък до Михайловия сборник, защото молитвата на светеца към Господ е подробно разгърната: *„де же будет положени мои мощи и памет моя почитана, да не будет на том месте глад и мор или тлетворний воздух погубающи плодове, а да бъде паче на местах тях мир и телесное здраве и душам спасение, изобилие на пшеница и вина, и скотов оумножение на потребу человеком. Дай на човеците изобилие от земните плодове, за да те прославят, сходяща от тебе роса да им бъде изцеление...* “[26] Върху ръкописа е оставена приписка, според която свещениците са инициатори за разпространението на този тип книжнина – поп Атанас, поп Йован и поп Младен. Те получават подкрепата от епитропа на църквата Велчо терзия и настоятеля Йованчо бакалин. Очевидно в края на XVIII в. култът вече е намерил поддръжници сред българските градски занаятчийски среди.

Разпространението му в началото на следващия век обогатява традицията да се компилират текстове за св. Харалампий с други жития и молитви. Тя преживява истински разцвет. В сборника на поп Атанас поп Стефан[ов] от Самоков са подбрани житието на св. Кирик и Юлита с молитва против всякаква немощ и канон за св. Харалампий, като е прибавено лекарство против чума[27]. Подобни компилации, търсени в практиката, утвърждават представата за светеца покровител и победител на чумата. Съчетаването на молитвите с лекарствата е характерно за епохата и примера със сборника на поп Атанас експонира тази съществена двойственост на ранната българска модернизация.

Култът към светеца става твърде известен във време на засилващи се рационални мерки срещу болестта от началото на XIX в. Прави силно впечатление, че през 30-те и 40-те години на XIX в., още в зората на модерното българско печатане, първите жития са на св. Харалампий. Популяризират ги водещите просветители Никола Карастоянович, Неофит Рилски, Христаки Павлович и Райно Попович.

В Крагуевац през 1834 г. Н. Карастоянович издава „*Житие святого свещеномученика Харалампия, преведено на язик словеноболгарски и собеседвание грешника с Богородица по алфавиту...*" Това е едва третата отпечатана негова книга. Житието засега е най-ранното в историята на българското печатно дело. Авторът на преведения от гръцки език текст е Н. Рилски, макар това да не е посочено на заглавната страница. В кореспонденцията му се съхранява негово писмо от 23 ноември 1840 г. до Р. Попович, в което заявява: „*Заради житието (на св. Харалампий б.Р.Р.) знайте, защо сам и него превел на Карастояноглия, оумолян от него, но не сам гледал правила граматически и язык отменний, както сега, но токмо да му возблагодарим желанието и прошението... Карастояноглия издаде това нещо на тип, без мое ведение и оскорбихся като го видех. Макар да е сторил добре щото не е турил името на преводачико ... и ако се беше допитал можеше да се изправи като що* *писувам на сегашното време.*“[28]

В по-късно писмо от 26 февруари 1841 г., отново до Р. Попович, Н. Рилски признава, че още преди големия пожар в Рилския манастир е превел част от гръцкия синаксар на Св. Харалампий, но за нещастие преводът е изгорял[29]. Житието е подготвено за печат очевидно без претенциозна литературна обработка от самия Карастоянов. Но тъкмо поради това езикът на текста е изключително близък до говоримия, много гъвкав и жив, с интересни пояснения за градовете, където се развива действието, с обяснение на титлите, които имат героите на разказа. За първи път читателите са били улеснени да разбират сами житието, въведени в неизвестните им географски места и имена. Мисията си на популяризатор и на печатар в модерния дух на времето си тук Карастоянов е изпълнил чудесно[30].

Очевидно още през 20-те–30-те години на XIX в. нарастващият интерес и търсенето на литература за светеца са ориентирали водещите книжовници към нея. В писмо от 11 февруари 1839 г. Кесарий поп Василев, учител в Татар Пазарджик, моли Н. Рилски да прегледа съчинения от него тропар за св. Харалампий, пожелан от самите пазарджиклии[31].

През 1841 г. се появява ново издание, посветено на светеца. В Букурещ излиза „*Канон молебний ко святому свещеномыченика Харалампию во время мора*“ от Христаки Павлович. Трудният и тежък църковнославянски език на канона се компенсира със сравнително по-говоримата изразност на краткото житие, добавено към него. Хр. Павлович както в гръцките образци нарича труда си поема, специално адресирана към светеца по време на чума[32].

В началото на 40-те години започва усилена кореспонденция между Р. Попович и Н. Рилски за цялостно издаване на житието, службата и тропара на св. Харалампий. Инициативата е на Р. Попович, който с писмо от 5 октомври 1840 г. моли рилския монах да прегледа неговия превод от гръцки език на службата и житието. Независимо от трудностите, които преживява тогава Н. Рилски, той приема молбата и предлага за изданието собствено съчинена молитва към светеца. За по-коректен превод на тропара Н. Рилски смята, че Р. Попович трябва да се обърне към неговия преподавател Адам Мецовали, тогава учител в Пловдив. Можем да допуснем, че е използвана и неговата компетентна помощ.

През 1841 г. Константин Огнянович съветва Р. Попович да отпечата службата за св. Харалампий в цариградската типография на Дивитчян. Текстовете са готови и дадени за печат към октомври 1842 г. Събрани са около 200 обявления и са поръчани над 600 екземпляра. Книгата се появява месец септември 1843 г., но двамата автори остават недоволни от нея – Р. Попович от цензурата, която нанася някои съществени поправки в житието, а Н. Рилски от самия превод. Четиринадесет години покъсно той пише, че съжалява загдето не го е подобрил навремето[33].

Заглавието: „*Служба на св.мк и чудотворец Харалампия Магнисийскаго, прежде убо от греческаго минея на славянский диалект преведена Евтимием Іеромонахом Хилендарском и Райном Поповичем; последи же прилежно расмотрена и поправлена трудом Неофита Іеромонаха п.п. Рылца...*“ поставя още един проблем. За участието на Евтимий Хилендарски в превода не знаем почти нищо, както и за самия него. В летописа си Дамаскин Хилендарски съобщава, че е бил ученик на Евтимий йеромонах Хилендарец, с когото са обикаляли много манастири сред които Рилския, Сопотския, Калоферския и градовете Казанлък, Калофер, Карлово. Възможно е при тези интензивни посещения на важни възрожденски центрове, включително и Карлово Евтимий

Хилендарски да е бил добър познат на прочутия учител – елинист[34].

Въпреки недоволството на Н. Рилски и Р. Попович от книгата трябва да отбележим, че изданието е направено професионално. Ярки и драматични описания са посветени на чумата и противоборството ѝ с могъщия светец. Опозицията светец – чума е художествено добре защитена с молитвените определения за болестта и на божествените сили, които могат да я подчинят: *„лют звяр, хванат в железните клещи на светия Харлампий"; „възпалително вещество, което пали невеществен огън, попали (светецо) веществото и попаляющия мор с него ще изгори"; „Богородице, чуй риданията на твоите раби над мъртъвците, трупове много пъти остават непогребани [на] птицы и зверове. Смъртта е навсякъде в домовете, по пътищата, в градовете, навсякъде смърт! На тебе е дадено да ни отбраняваш от мора, тоя всегубителен недъг"; „Якоже змия Данаил разтерза Вавилонскаго (Вавилон с божествена хитрост) хитростю божественое сице (така) и ты отче Харалампие, мучениче люди божіа погубляющий разтерзай твоих молитвов, врачеством мора египетский... ".*[35]

През 1848 г. е направено още едно издание на службата и житието на светеца в печатницата на Дивитчян.[36] Българските учители елинисти се обръщат към гръцките синаксари и ги превеждат не само от стремеж към поголяма точност. Тъкмо те добре познават гръцките книжовници, които обработват образа на светеца след XVII в. като защитник от чумата, за разлика от руската и сръбска версия, при която почитането на св. Харалампий не се свързва с болестта.

Разпространението на различните житийни издания е твърде симптоматично. В Карнобат житието от 1834 г. на Никола Карастоянович е в личната библиотека на учителя Димитър Денков. Отново в личната библиотека на

Иван Парлапанов в Габрово има житие и канон на св. Харалампий. В Брезнишката църква „Св. Петка“ към минея за месец февруари е подвързано житието на Р. Попович и Н. Рилски, вероятно популяризирано тук от рилския метох в градеца. В Елена зографът Иван Попрайков притежава житието от 1843 г. Със същото издание разполага разградският учител Христофор Никович[37].

Сред поръчалите от житието на Р. Попович и Н. Рилски са Параскева Дамяну от Русе, русенският настоятел на взаимното училище Михаил Панайотов и ученика Никола Вълчев. Негови притежатели са още учителят Брайко х. Г. от Калофер, Захарий Круша от София, учителят Даца Попов от Лясковец и много други. То се разпространява в Ниш, Прикупле, София, Самоков, Ловеч, Враца, Берковица, Габрово, района на Плевенско, Пирдоп, Панагюрище, Жеравна, Цариград и др.[38] През 1860 г. Христо Дидов подарява житието на св. Харалампий, издание 1843 г., на църквата „Св. Архангел Михаил“ в Етрополе. Запазеното и до днес житие само подсказва за многократната му употреба. Очевидно българският духовен елит е наложил в големите градски центрове, в развиващите се касаби и селища идеята за светеца – победител над чумата. Можем да допуснем, че това „градско“ разбиране постепенно се е възприемало в селския бит, измествайки старото разбиране за неуморната болест – самодива.

През целия XIX век този процес се обслужва от постоянното събиране или компилиране на житийната литература на светеца с други, считани за необходими религиозни четива. В библиотеката на Хилендарския манастир се съхранява дамаскин от XIX в., подвързан заедно с житието на чумния светец от 1843 г. Приписките върху сборника отбелязват интензивното му четене и ползване през 40-те и през 70-те години на XIX в. във Врачанския район[39]. Честите съчетания между житието на светеца – чумник и текстове за български светци лечители са важен белег на просветителско-патриотичната им роля. Към началото на XX в. в софийската църква „Св. Петка Самарджийска“ е съхранявана служба и житие на св. Харалампий от 1843 г., подвързана с печатна служба на св. Йоан Рилски, издадена от Н. Рилски през 1836 г. В конволюта са включени още жития от Патриарх Евтимий, Владислав Граматик, Йоан Скилица и Константин Кантакузин. Друг интересен конволют с български светец е засечен в софийската църква „Св. Възнесение (Спас)“. Службата и житието на св. Харалампий е пришита заедно със службата и житието на св. Георги Нови Софийски, отпечатана през 1855 г. от известния възрожденец Христо Димитров-Дупничанина. Евтим Спространов, който намира книгата, подчертава, че тя е голям формат, а запазеният днес екземпляр в НБ „Св. св. Кирил и Методий“ е малък[40].

Още един пример от Самоков доказва трайния интерес и интензивната употреба на житието на светеца във връзка с чумата и другите епидемични болести. Тук към 1837-1838 г. по време на голямата чумна епидемия пристига отец Серафим Ганчев – йеромонах Серафим. Той донася специално от Света гора чудотворните мощи на светците – лечители св. Сава и св. Пантелеймон. В книжовната му сбирка се съхранява интересен конволют, който включва двете жития на свети Харалампий, издадени през 1834 и 1841 г., подвързани с други богослужебни текстове, между които молитва за зъбобол към св. Антип и тропар на св. Милутин[41].

Двете издания на Н. Карастоянович и Хр. Павлович, заедно с трети, засега непознат източник, са били използвани от йеромонах Серафим за създаването на нов ръкопис, с дата 20 януари 1896 г.[42] Той съдържа канон, молитва и житие на св. Харалампий. Късната му поява във време на масово разпространение на печатни издания би могло да се обясни със силата на култа към светеца и вярата в свещенодействието на книгата в духа на възрожденската традиция. През 1894-1896 г. в района на Самоков се вземат спешни мерки срещу разпространението на холерата и едрата шарка. Само за 1896 г., когато отец Серафим прави своя ръкопис, в града има 55 смъртни случаи, от които 23 на деца[43].

Прегледът на агиографската литература за светеца ясно откроява интереса към него във възрожденското духовно пространство през XVIII и XIX век. До XVIII век в църковно-славянската книжнина се поддържа образа на светеца – страдалец за вярата, с която става лечител на душата и тялото. Важният компонент от житието за предпазване от мор е оставен без внимание. Едва през Ранното възраждане текстът за защита от чума се разработва активно в различните литературни форми, за да се утвърди нова социална функция за светеца като покровител от болестта. По-рядко в дамаскините, по-често в сборниците, в самостоятелните или компилативни преписи на житията от руските или гръцки минеи, в отделни печатни издания и ръкописи, този на пръв поглед статичен и неизвестен мъченик се превръща във важен символ на възможността хората да се защитят от болестта.

Обстоятелствата, които определят това преображение на светеца от средновековен страдалец – чудотворец в чумен защитник, са от различно естество. Първоначално това е тенденцията в православната църква да се преодолеят древните, езическите представи изобщо, включително и за чумата. Божественото и рационалното в духа на просвещенското разбиране за света е трябвало да разчисти светогледа от дохристиянското наследство. През XVIII и особено началото на XIX в. българските духовници водят упорита борба за чистотата на вярата и за промяна на народната религиозност и обредност. Заедно с това църквата се стреми да не изостава от общата модернизация на християнските общества в Европа. През

XVIII в. на стария континент чумата се осъзнава като важен обществен проблем, подчинен на божествения ред, но обвързан с много други социални и природни явления. Приносът на възрожденските учители – елинисти, на Н. Рилски и последователите му е безспорно в утвърждаването на този култ, според чието внушение човекът може да бъде защитен от страшния чумен бич. Процесът е несъмнено важен елемент от ранното модернизиране на възрождеската ни общност.

2. Изображението

Подвигът на светеца, устоял на езичеството и на болестта, е разказан увлекателно в житието, подобно на „словесна“ икона. Самото негово изобразяване търпи развитие с разработката на новата му роля в агиографската литература. Характеристиката на светия образ върху икони, щампи или църковни стенописи разкрива другите средства, с които той, натоварен със специалната си функция, се утвърждава във възрожденския духовен свят.

Кратък преглед на известни стенописни изображения от XVI и XVII в. представя светеца като християнски мъченик за вярата. В църквата на Роженския манастир са запазени малко стенописи от XVI в., около 1597 г. В наоса може да се проследи част от менолог за месец февруари, където за десетия ден е нарисувана мъченическата смърт на св. Харалампий със сцената на неговото посичане[1]. Добре познати са арбанашките примери от XVII в. Наистина те са твърде специален случай, но другите познати изображения от XVII век не ни дават повече информация за разбирането на светеца към това време. В църквата „Рождество Христово“, изписвана през периода 1632-1649 г., върху южната стена в реда на светците лечители св. Харалампий отсъства. В притвора към нейния параклис „Св. Йоан Предтеча“ е разгърната огромна панорама, с основни моменти от живота на светиите. В менолога за месец февруари, за десетия ден на св. Харалампий е отделено скромно място. Сцената схематично изобразява първото мъчение, смъкването на кожата му с железни нокти. Светецът го няма сред строгите образи на арбанашката църква „Св. Атанасий“ от XVII в., зографисана към 1665–1667 г.[2]

Половин век по-късно към южната стена на същата църква е оформен параклис „Св. Харалампий“. Неговата вътрешна украса от 1724 г. е дело на тревненските майстори Цойо и Недьо. Св. Харалампий е представен в цял ръст, върху южната стена на параклиса. Тъй като празникът му е на 10 февруари, той е последен в редицата на зимните светци – Св. Григорий Богослов (25.I), св. Николай Мирликийски (6.XII), св. Атанасий Александрийски (18.I), св. Спиридон Тримитунтски (12.XII). За разлика от тях обаче св. Харалампий не е в епископски одежди, а е гол, преметнал на гръб съдраната от мъчителите си кожа. Сякаш така, както хората са го познавали от стенописния календар в „Рождество Христово“, сега той е снет от тревненските майстори сред зимните светители. Паралелът с изображението от църквата „Рождество Христово“ подсказва, че представата за светеца в началото на XVIII в. е сякаш традиционна, свързана с мъченичеството му за вярата. Ктиторските надписи на южната стена не посочват повода за строителството, нито за посвещаването му на св. Харалампий. При все това обособяването на самостоятелен параклис в негова чест и извеждането му във втория регистър на светци в цял ръст е твърде показателно. Установихме, че от края на XVII в. и в началото на XVIII в. гръцката агиография вече го налага като небесен покровител, защитник от чума. Можем да допуснем, че параклисът е построен тъкмо във връзка с чумата, поразила Арбанаси през 1717 г.[3]

Обработката на разбирането за светеца като предпазващ от страшната зараза е било вероятно постепенен процес и в началото характерен за зоните на силно гръцко влияние. В параклиса „Св. Козма и Дамян“ към църквата на Роженския манастир са изобразени (около 1732 г.) върху северната стена св. Теодосий Велики и до него св. Харалампий. Изследователите изтъкват, че двамата светци са прославени с аскетичния си живот, а св. Харалампий с чудодейното избавление от мъчителите си и с лечителството на болни хора[4]. Популяризирането на неговия култ го поставя редом със светите ревнители за вярата и лечители в стенописите от 1741 г. на манастира „Св. Богородица“ на о-в Ахил край Преспа. Той е в цял ръст след св. Йоан Богослов, до св. Климент Охридски, Никола Мирликийски, Атанасий, Козма и Дамян. В църквата „Св. Герман“ на Преспа, стенописвана през 1743 г., св. Харалампий е също в цял ръст, в долния пояс на южната стена, редом със св. Герман, св. Петър и Павел, и отново св. Козма и Дамян[5].

Очевидно в първата половина на XVIII в. е извършен съществен прелом в представите и тълкуването на светеца. Зографите го извеждат от традиционния стенописен менолог във важните по внушение поясни редове, където светецът е заедно с врачовете и християнските проповедници. Това явление се съотнася с обработката на образа в религиозната книжнина, получила в същото време по-широко разпространение. Паралелът е необходим, за да очертае трайната тенденция на промени в религиозните представи на българското общество от Ранното възраждане – промени, свързани с процеса на демократизиране на религията, въвличащ в изобразителното изкуство разнообразни поучителни теми и сюжети с назидателни сцени и герои. Благодарение на просветителските, патриотичните и религиозно-морализаторските стремежи на XVIII столетие иконите и стенописните изображения придобиват все по-сложен и многосъставен характер[6]. Тези процеси оформят към края на века няколко основни типа изобразяване на св. Харалампий.

Първият основен тип представя светеца заедно със св. Богородица. Известният самоковски зограф Христо Димитров рисува през 1787 г. икона на св. Богородица на трон между св. Харалампий и Алексий Божия човек. Това е първата подписана от художника творба. Иконата се съхранява в ХГ – Пловдив и е създадена в година на голяма чумна епидемия за града, което налага по-внимателен анализ. Изследователката на Хр. Димитров Елена Попова смята, че нейното появяване е под влияние на Хилендарска творба от 1778 г. – св. Богородица на трон със св. Стефан и св. Сава Сръбски. За нас важен въпрос е защо вместо тях са избрани св. Харалампий и Алексий Божия човек. Вече посочихме, че житието на светеца се популяризира в българската книжнина на XVIII в. От Самоков е запазен сборник, с приписка от 1786 г., който съдържа откъси от житието на Харалампий и на Алексий Божия човек с акцент върху страданията им[7]. От края на столетието е и дамаскин, пазен в Пловдивската библиотека, към който е прибавено слово за светеца, изтъкващо лечителските му качества[8]. Следователно пловдивският дамаскин и самоковският сборник представят известни свети герои, мъченици и чудотворци, които виждаме върху иконата на Хр. Димитров. Същевременно през XVIII в. е популярно четивото за чудото на Богородица във Влахерна, спасило Константинопол от чума. То се разработва в най-различни религиозни текстове. Така в църквата на с. Горни Воден (дн. Асеновград) се е използвала „Служба на св. Спиридон“, печатана на гръцки език във Венеция от 1743 г. Към нея в края на века е прибавен ръкописен *„Канон молебний на св. Богородица за чумна болест, творение на Георгиос йерей Пападопуло“*[9]. Твърде вероятно е иконата на самоковския майстор да има тези смислови послания срещу чумата в Пловдив.

Рисуването на св. Харалампий в светото обкръжение на Богородица с различни варианти се утвърждава като много популярно. Хр. Димитров рисува подобна икона за църквата „Св. Никола“ в Асеновград, където св. Харалампий е в „комбинация“ със св. Стилян Детепазител. Без съмнение съчетанието със закрилника на малките деца е правило още по-силно внушението на иконата за защита от страшните епидемии. Тревненските майстори също често изобразяват Богородица със светеца чумник в съюз със св. Николай, Мина, Василий Велики, Атанасий и много други. Разнообразието при този основен тип изображение на светеца е богато и носи много нюанси от религиозните вярвания на отделните региони. Примерите са не само с икони от църкви, но и различни домашни икони: иконата на св. Богородица със светци и пророци от XVIII-XIX в. от Дряново, Триптих от 1814 г. в църква „Св. Троица“ отново на Дряново[10]; иконата Св. Богородица със светци от Трявна – 1837 г.[11]; св. Богородица с младенеца, св. Харалампий и св. Николай – 30-40-те години на XIX в.; св. Богородица с младенеца със св. Харалампий и св. Евстати[12]; Св. Богородица с младенеца и със св. Андрей, св. Харалампий, св. Мина и св. Стилян с дете от 1873 г. от гр. Павликени.

Това изобразяване се възприема и при щампите, мощно средство за разпространение на новите културни послания на времето. Красивата самоковска щампа на Богородица със св. И. Рилски и св. Харалампий от началото на XIX в. е в пълно съответствие с престолите от митрополитска църква „Успение на Св. Богородица“ в града[13]. С внушението на светите образи щампата повтаря коментираната компилация между житията на двамата светци – лечители, очевидно със силен патриотичен заряд.

Вторият вид популярно изображение е св. Харалампий в съчетание с други светци. Една сравнително ранна икона от XVIII в., намерена в Странджа, го представя редом със св. Николай. В следващото столетие тези съчетания най-често са в иконостасите. През 1815 г. Хр. Димитров рисува иконата св. Атанасий и св. Харалампий за църквата „Успение Богородично“ в с. Паталеница, Пазарджишко. През същата година Йоаникий папа Витанов рисува голяма иконостасна икона на Св. Харалампий и св. Спиридон за църквата „Св. Йоан Предтеча“ в Габрово. Струва ми се, че тяхната поява трябва да се свърже с току-що отминалата чумна епидемия от 1812-1815 г. и утвърждаването култа на светеца. Пак от Габрово е голямата икона на св. Харалампий и св. Теодосий от XIX в. за иконостаса на църквата „Св. Троица“[14]. В църквата „Св. Арх. Михаил“ в Трявна голямата иконостасна икона изобразява „св. Трифон, св. Илия и св. Харалампий“. Много разпространени са изображенията на св. Харалампий и св. Никола, каквато е малката подвижна икона с двамата светци от църквата „Св. Троица“ в Габрово[15]. Дори само честите примери от Габрово за пострадалото население от чумата няколко пъти в началото на XIX в. доказват нарастналата популярност на светеца. Качеството му на чудотворен защитник от болестта се съчетава със „специализацията“ на останалите светии.

Третият тип е самостоятелното изображение на св. Харалампий. Обикновено то е в цял ръст, до пояс или седнал на трон, с книга в ръка. В някои случаи победената чума лежи в краката му. Във възрожденската култура този тип пряко се свързва с чудотворното действие на светеца срещу чумата. Добрите майстори са познавали и използвали житието, което внушава тъкмо това. Писмо на Захари Зограф от 11 октомври 1836 г. обяснява принципно, че *„...без житие тия икони не може да се направят....* “[16] В публикувани ерминии като тази от 1844 г. на Дичо Зограф от с. Тресонче, Дебърско се извежда текста, който трябва да съпътства изображението. Преди всичко той красноречиво подчертава връзката на светеца с чумата:

В сцената на посичането:

„...Светецът Харалампий казва на Исуса чрез надпис: „И голяма благодат е за мене, че се удостоих да видя великата слава на твоето присъствие, а тъй като твоята благост ме подтиква да те потърся с молитва, то моля твоята царственост да ме дариш с някое място да почиват моите останки: и когато поискат да ме честват с празник да не става никакво наказание, нито никаква чума да се явява ..., но да има траен мир и спасение на душите, изцеление за телата, изобилие от жито, вино и елей.“[17]

Устно сведение от Етрополе разказва за чудотворната сила на тези образи. Някога през XVIII в. епидемията не оставила къща без мъртвец. Българи и турци еднакво страдали от болестта и решили да се спасяват заедно. Обиколили селището с иконите на Христос и на св. Харалампий и до вечерта болестта постепенно спряла. От тогава до днес почитането на светеца станало задължително в Етрополе.[18] Етрополските църкви „Св. Арх. Михаил“ и „Св. Георги“ представят характерния иконостасен тип изображение на светеца – до пояс с книга в ръка.

Към началото на XIX в. светецът във вариант с книга в ръка е трайно установен в иконостаса. Ранен пример е иконостасната икона в църквата „Св. Георги“ – с. Голямо Белово, Пазарджишко, рисувана вероятно от Хр. Димитров през 1808 г.[19] Този вариант е предпочитан от неговите синове, но и от други самоковски майстори. Примери са иконата на Захари Зограф в пловдивската църква „Св. Константин и Елена“ от 1836 г, на Димитър Зограф в плевенската църква „Св. Никола“ от 1847 г. и пр.[20] Такива са иконите от Кюстендилската и Самоковската митрополитска църква; иконата на Никола Образописов в църквата „Св. Харалампий“, с. Лобош, Пернишко; иконостасните икони от параклиси от редица габровски села, чиито автори остават неизвестни – с. Лисичарка, с. Саботковци, с. Драшевци[21]. Те са характерни за XIX в. още в Търновско, Софийско, Самоковско, Радомирско, пловдивските села, Тракия и Родопите, Македония. Очевидно влиянието на светеца се е утвърждавало все повече в селските региони[22]. Традицията светецът да е част от иконостаса или да се поставя в близост до него продължава чак в началото на XX в., паралелно със запазения интерес към него в религиозната книжнина. Такова е стенописното изображение в църквата „Св. Архангел Михаил“ в Трявна, в църквата на Етрополския манастир от 1902 г. ; голямата иконостасна икона в църквата „Св. Богородица“ в Габрово от 1903 г. и др.[23]

Безспорно най-интересно е самостоятелното изображение на светеца с чума в краката. Сравнително ранна е иконата на светеца с чума и житийни сцени от Пловдивския район, датирана приблизително XVIII-XIX в.[24] Този вариант е трайно възприет и разработен от тревненските майстори. Те правят великолепни образци, каквато е иконата на св. Харалампий с чума от 1820 г. в църквата „Успение на св. Богородица“ в гр. Пирдоп от Йоаникий п. Витанов. Същият тип от 1844 г. го има в Трявна, с. Крамолин, Севлиевско, в църквата „Св. Илия“ на Севлиево[25], върху иконата от чирпанската църква „Въведение Богородично“ на Йоаникий п. Витанов и п. Витан млади[26]. Такава е иконата на св. Харалампий, седнал на трон, с житийни сцени и чума в краката от църквата „Св. Богородица“ в Битоля и др. Не е възможно тук да се проследяват всички обстоятелства, при които те са създадени, но някои от тях са в пряка връзка с чумните епидемии. Така през 1814 г. е рисувана икона на светеца с чума за пловдивската църква „Св. Димитър“, когато епидемията поразява масово града.

Вариантът се е разпространявал и чрез щампите. Най-ранната българска щампа на св. Харалампий е от

Троянския манастир, правена през 1820 г. от монаха Леонтий Рус. Надписът на гръцки и църковно-славянски език е *„Светый Харалампий, заступник от чума“*, но без нейното изображение. Позната е още една щампа, вероятно от или за българските земи, правена през първата половина на XIX в. В надписа светецът е характеризиран като *„Заступник от мор сиреч чума“* и с краката си е настъпил демона на болестта. Изразът е твърде показателен, като думата *„мор“*, използвана в житието с по-общото значение на смъртоносна болест, от началото на XIX в. е конкретизирана в смисъл на чума[27].

Внимателният анализ очертава известни различия на чумния образ в краката на светеца. Всъщност художниците го поставят, стъпил върху два типа образи. Първият и по-често срещаният е този на черния, гол дявол, а вторият и по-рядко използван е на разрошена жена със сатанински атрибути – опашка и рога, въоръжена със стрели, копие, коса или сърп.

Трудно е да се установи кога започва изобразяването на светеца с победената от него чума. Вероятно то се основава на обновяването на религиозните представи и фолклоризацията на светеца, а се реализира чрез модернизацията в живописта. Илюстрациите, които придружават гръцките агиографски издания през XVIII в., не изобразяват светеца с чума. Първата запазена гръцка щампа, издадена във Венеция през 1783 г., има надпис: *„...този светец е горещ закрилник на всички, които в случай на чума търсят помощта му...“*, но в изображението не присъства демона[28]. Едва при някои гръцки щампи от началото на XIX век той е поставен под краката на светеца, с или без копие. Следователно те са паралелни с описаните български щампи и твърде близки в художествено отношение.

Очевидно появата на демона и на жената заедно със светеца в иконографията и щампите са от края на XVIII в., ако приемем, че пловдивската икона е датирана добре. Но най-сигурно е отнасянето на тези образи към началото на XIX в., когато европеизацията и модернизацията разнообразяват изключително много балканската и българската живопис[29]. При това ще отбележим, че гръцките образци в щампите и в някои запазени икони изобразяват демона, като спазват житието. Според него дяволът се преобразява на скитски цар, т.е. на езичник. Поради внушенията на житието за св. Харалампий като победител над езичеството и чумата, настъпеният дявол се явява добър художествен израз на тази победа. Пример са иконите със сребърен обков на светеца с демона – чума в краката му от асеновградската църква „Св. Василий“ и пловдивската църква „Св. Димитър“, макар авторството им да не се смята за уточнено. Потвърждение намираме и в късна гръцка икона от гр. Царево, където настъпеният дявол от св. Харалампий е със златна царска корона на главата си.

Българските зографи намират друго творческо решение. Семантичната обвързаност между дявола и лошото, мислено като женското начало в света, е дало възможността нашите майстори да заместят демона с жената, позната от народните представи като чумата. Всъщност това е известен феномен в Европа, налаган с християнските проповеди от времето на Късното средновековие и началото на модерните времена. Жената е идентифицирана като опасен помощник на Сатаната, коварна и страшна, извор на всевъзможни злини. Така е и в един от вариантите на българското народно житие на светеца. Дяволът се престорил на жена – бедна, рошава и грозна. В голяма горещина тя помолила Харалампий да я заведе на чешмата, да я разхлади, измие и нахрани. Светият човек се досетил, че дяволът – това е чумата и като я измил, я натикал в блатото с помощта на пчелите си[30].

Тревненските майстори са най-добрите в изобразяването на завързаната или настъпената жена-чума. Не само в художествения смисъл, но и защото са уловили символиката на взаимодействието светец – болест. Семиозисът на елемента с връзването на чумата е водещ в почитането на светеца, формирано с духовното обновление на предмодерното време. Етимологията и смисълът на името Харалампий – сияещ от радост и светлина, подходящо е мотивирал надеждата, че ужасната напаст може да бъде победена. С езика на изкуството тази вяра се внушава на всеки влязъл в църквата, дарил средства за изписването ѝ или за икона на светеца. През XVIII и особено в началото на XIX век, когато българското общество търси средства срещу чумата, религиозно-духовното възраждане изковава предусещането за победа над нея. За българите от онази епоха необходимо е било самото почитане на светеца, на мощите и празника му – така, както повелява неговата молитва към Христос.

3. Почитането

Агиографията и изобразяването на св. Харалампий очертаха средствата и времето, в което култът към него се е популяризирал сред българите през XVIII и началото на XIX в. За много от примерите на този процес бяха изведени гръцки източници. Смисълът на култа за защита и надмогване на чумата отвежда към вероятността неговото формиране да е там, където се е породила реалната възможност болестта да бъде спряна и овладяна. Допустимо е това да са южните гръцки острови и земи, където съприкосновението с италианската култура и по-специално с Венеция са били най-силни. Именно венецианският модел на карантина срещу болестта се налага постепенно в Средиземноморието, включително в някои от гръцките острови и се оказва най-трайният метод за нейното ограничаване.

Прави впечатление, че св. Харалампий се почита силно по гръцките острови и Пелопонес, зони на непрекъснато италианско влияние през късното средновековие. Благодарение на това почитаният от католиците през 1598 г. св. Рок против чума на о-в Крит има влияние и в Пелопонес. В Корони, Пелопонес се появява венецианска църква, посветена на св. Харалампий и св. Рок. Формирането на култа към православния светец вероятно е повлияно до известна степен и от католическия пример[1].

Изглежда почитането на св. Харалампий се е придвижвало от Изтока (М. Азия според житието) към островите и Балканския полуостов заедно с **мощите** му. Първите сведения за тях се съдържат в житието. Дъщерята на императора, Галина, поискала тялото от баща си, обвила го с чиста плащеница, помазала го с ароматни и многоцветни мира и го сложила в златен ковчег, славейки Бога. Така текстът е категоричен, че останките на мъченика са запазени, без да ни дава допълнителни сведения за съдбата им, нито, както често се случва в житията, за чудесата или преместването им.

Най-важният център за почитане на св. Харалампий е манастирът „Св. Стефан“ в Метеора, Гърция. Метеора се намира на девет километра отвъд Каламбакия в Тесалия. През XI век тук идват първите отшелници, а през следващите столетия се формира манастирски комплекс. Допуска се, че манастирът „Св. Стефан“ е възникнал още в началото на XIII в., а през 1333 г. император Андроник Палеолог (1328-1341) го превръща в царска обител. Важна роля в развитието на Метеора имат сръбските владетели Симеон Урош и неговия син Йоан Урош, приел монашески сан и името Йоасаф. В края на XIV в. Йоасаф предприема разширияване на манастирския комплекс[2].

Поради османската инвазия още в началото на XIV в. тук се установяват много атонски монаси, но сигурността не е голяма, защото изследователите отбелязват упадък към 1393 г. Манастирският център става подвластен на константинополския патриарх Евтимий (1410-1416). В преписи от XVIII век са запазени документи от 1412 и 1413 г., според които *„владетелят на Угро-Влахия Йоан Владислав (?) и племеникът му великия Ворник господин Драгомир (?) изпращат и подаряват на манастира част от Честния Господен кръст, мощи на св. Йоан Предтеча и цялата, изпълнена с благодат и чудодейна глава на свещеномъченика Хараламипий"*. Годините, споменати в документите като време на пренасяне на мощите, са 1391-1392 и 1398.[3]

Владетелите, които са изпратили светите останки, засега не са установени. Движението на мощите от малоазийския терен към районите на север от р. Дунав вероятно се е извършило през Средновековието. Най-известният подобен модел на пренасяне са мощите на св. Параскева (Петка), но случаят със св. Харалампий очевидно изисква още изследователско разработване. Преместването на мощите му на юг към Метеора можем да приемем като резултат от политиката на влашкия елит за спасяване на християнски реликви в тежките времена на османското завоевание. Тъй като преписите са от XVIII в. за нас те доказват високото ценене на мощите на светеца, пазител от чумата. През 1798 г. е издигнат централният храм, посветен на св. Харалампий, така че неговият култ силно измества патрона св. Стефан. В почти всички манастирски документи от XVIII-XIX век свещеномъченикът се споменава наред със светия архидякон. Популярността на светеца в региона изглежда е позволила областта Магнезия в Тесалия да се появи като място на мъченическите му страдания в някои от житията. Допустимо е тъкмо съхраняването на мощите и почитането на светеца в Метеора да е довело до заместването на малоазийския град Магнезия с едноименната тесалийска област. Пренасянето на малоазийски географски и културни реалии е характерен процес още през Средновековието и е особено динамичен след османското нашествие[4].

Дали възрожденските българи са посещавали и познавали манастирския комплекс на този етап е трудно да се установи. Според публикуваните ръкописи поклонниците и спомоществователите са от Угро-Влахия, Венеция, Москва и др. Метеора е в тесни и постоянни връзки със светогорските манастири, които най-вече са популяризирали целителните мощи на св. Харалампий в широкия православен свят. Създаденият през 1798 г. храм на светеца е паралелен със синхронните атонски църкви и е възможно пряко участие на монаси от Света гора в неговото строителство. Доказателство за стремежа на светогорските духовници да разширяват влиянието на светеца са създадените от тях няколко служби в негова чест[5].

Историята на светите мощи, изпращани от Хилендар, Зограф и другите атонски манастири в българските земи, е изключително слабо разработена в българската литература. Най-често повод за излагането или носенето на мощи са нуждите на самите монаси от помощи и финансови средства. В други случаи това става по искане на християните от различни епархии, поддържащи връзки с метосите и таксидиотите на манастирите. Така през 1763, 1764 и 1765 г. Хилендарският манастир изпраща мощи на св. Харалампий заедно с тези на св. Стефан, св. Арсений, св. Стефан Нови, св. Прокопий, св. Григорий. Част от реликвите са специално отбелязани за епархии в Сърбия, където в тези години продължава голямата чумна епидемия. Засилените контакти с българските земи от втората половина на XVIII век прави възможно друга част от мощите да са стигали до български селища[6].

Запазените частични описания на мощи в някои от личните архиви на българските възрожденци доказват интереса към тях и желанието да се знаят възможностите им за използване в практиката. Опис на мощи от 20 февруари 1791 г. намираме сред бележки за светогорските манастири на врачанския търговец х. Тошо Ценов. За манастира „Св. Николай“ са отбелязани реликвите на св. Анастасий, св. Пантелеймон, св. Харалампия, св. Йермолая и св. Кирик, всички почитани в една или друга степен като светци-лечители. В друг опис на атонските манастири „Св. Димитър“ и „Св. Георги – Зограф“ от същата 1791 г. се изброява голямото разнообразие на мощи, с което те разполагат и което се съхранява на полуострова. Сред останките са крак на св. Димитър, пръст на св. Варвара и мощи на св. Харалампий[7].

След Атон Рилският манастир е другият важен център на съхраняване и вероятно за разпространение мощите на светеца. Богатството на църковните реликви тук ни ориентира в популярността на култовете срещу чумата. Известно е, че една от старите икони в Рилския манастир е на св. Богородица с мощите на тридесет и двама светци. Според преданието тя била подарена от Кало Мария, вдовицата на султан Мурад II. За нея Н. Рилски пише: *„Нейната чудотворна благодат е доказана в много беди, а най-вече във време на чума и подобната ней холера. В ония времена, когато биеше чумата и косеше холерата, тогава околните жители, понеже знаеха добре нейната чудотворна благодат от много градове и села, притичваха към манастира и се молеха да им се прати чудотворната Богоматерна икона за избавление от този страшен бич.“*[8]

В тази икона – реликварий, чиито най-стари части се отнасят към XVII в., няма мощи на св. Харалампий и това е напълно обяснимо. Нейната сила срещу чумата може да се обясни с чудото на Богородица във Влахерна, слово твърде известно през XIX в., когато Н. Рилски прави своето описание на манастира. Същевременно в Рилския манастир се съхраняват и много други реликви, използвани от таксидиотите за извършване на водосвещение, четене на молитви за здраве и пр. За това частиците на мощи от светци – лечители, сред които и на светеца – чумник са най-срещаните в богата колекция от кивоти на манастира.

Публикуваното описание на сбирката позволява да се очертае сравнително точно времето на най-голemия интерес към мощите на св. Харалампий. От общо описаните шестдесет кивота, в петнадесет от тях се съхраняват негови останки. Датираните кивоти хронологически се подреждат в първата половина на XIX век. Първият и най-ранен е от 1808 г., завършен на 10 юни в Габрово с помощта на йеромонах Пахомий. Кивотът съдържа още мощи на св. Безсребреници Козма и Дамян, св. Мина и св. Агатангел. Цитираните няколко икони на светеца и кивота от Габрово още веднъж потвърждават популярността му в града и са пример за българското регионално усвояване на култа.

През чумавата 1813 г. кивот с мощи на св. Харалампий, св. Димитър, св. Пантелеймон, Св. Козма и Дамян, св. Прокопий и св. Георги е изработен по поръчка на х. Манасий. С него на следващата година той отива на таксид в Шумен и можем да допуснем, че е във връзка с голямата чумна епидемия. Малък кивот само с мощи на св. Харалампий и ктиторски надпис: *„лето 1816 сия направи Митре Велко Ктитор Петре“* — е вероятно от Западна България, две години след „голямата мория“ в региона. Проигуменът Пахомий Рилски поръчва самостоятелен кивот за светеца-чумник през 1823 г. Също такова самостойно ковчеже е направено през 1835 г. от йеромонаха х. Никифор. Кивот с мощи на св. Пантелеймон, св. Харалампий и св. Неделя (Кириякия) е изработен през 1842 г. по желание на преподобния Игнатий Рилски. Данаил х. Синесий прави кивот с мощите на св. Евтимий, св. Харалампий и св. Йоан Златоуст през 1845 г. Кивот с частици от светите мощи на св. Харалампий и св. Георги Софийски е направен с дарителството на йеромонах Евгений през 1848(?) г. Недатираните ковчежета с мощи на св. Харалампий са осем и само художественият анализ на изпълнението им може да ни ориентира за времето на тяхното появяване.

Независимо от това е очевидно, че интересът към реликвите фактически покрива чумавите времена от първата половина на XIX в. Датираните кивоти от XVIII в. като тези от 1776, 1780, 1787, 1796 г. не съдържат мощи на св. Харалампий. Макар че в някои от тези години има чума, не можем да установим интерес към мощите на светеца. Трябва да се отбележи обаче, че при отсъстваща датировка на голяма част от ковчежетата и при липсата на специален анализ на изображенията върху тях изводите тук са приблизителни[9].

Засиленият интерес към мощите на светеца от началото на XIX век се доказва с издадения пантахус, обръщение на Цариградския патриарх Константин I за събиране на помощи за изгорелия Рилски манастир. В документа от 6 март 1833 г. се нарежда да се събират милостини и извършва водосвет, като се носят свещени предмети, сред които кивот с части от светите мощи на св. Харалампий, св. Мина, св. Агатангел и частици от мощите на св. Козма и Дамян. Очевидно става дума за найранния кивот от 1808 г., правен в Габрово[10]. Събирането на помощите за възстановяването на манастира е ставало през 30-те и 40-те години, когато господстват чумата и холерата, затова използването на тези мощи е съвсем логично.

Малко познати са примерите за поставянето на мощите на светеца в антиминси. През 1833 г. в подновената, преустроената църква „Св. Димитър“ в Крива паланка, мощите на св. Харалампий са поставени в олтарната маса. В писмо на архимандрит Йоан от Зографския манастир до българската община в Русе се съобщава, че манастирът дарява антиминси с пришити мощи на св. Харалампий и св. Дионисий Ареопаг. Писмото е от 5 април 1868 г., а изпращането на мощите е за „*наново съзиданата църква в града*“[11]. Тази практика може да се проследи през целия XIX век и отново да се свърже с функцията на светеца да предпазва от страшните епидемични болести.

Почитането на светеца, както посочва житието, е не само чрез мощите, но и с празнуването на 10 февруари. То е описвано подробно в многобройните изследвания върху обредната система на българското общество. Вечерта преди празника на 10 февруари тревненските жени занасят в църквата съд с мед, оставят го да престои и след службата на следващия ден омесените питки мажат с мед, раздават за здраве на децата и за „сладки меденки“– невидимите самовили, разнасящи болестите. В Карнобатско жените не работят и също раздават питки с мед, пак за здравето на хората. Подобни примери могат с известно разнообразие да се посочат от всички български райони[12]. Така в празнуването всъщност има няколко постоянни елементи: жените, хляба и меда.

В описанията деня на св. Харалампий наричат още: Чумниден, Чуминден, „свети Аралампия е чумин празник и не се работи заради чумата“, „празник за здраве, болест да не ни лови“, „на чумата празника“[13]. Всъщност празнува ли се, почита ли се самата чума, е въпрос, чийто отговор ще потърсим в чуждото наблюдение.

Според разказ на католически мисионер в с. Трънчовица, Плевенско в края на 1806 г. един възрастен православен мъж се обявявил за изпратен от чумата, за да предупреди хората, че тя ще извърши големи поражения, ако не се направи жертвоприношение за нея. Той препоръчал никой да не пали огън или да дегустира храна и заповядал всекидневно да се оставя задължително хляб, омесен без мая и мед за чумата. Според „пророка" всички свещеници, към каквато и секта да принадлежат, трябвало да са облечени тържествено и с требник в специален ден да се направи служба за принасяне на болестта. Той уверявал всички, че едва успял да уговори чумата да приеме това, за да не дойде и опустоши тяхното село[14]. Без съмнение тук е ясно древното, дохристиянско възприемане на чумата като реално същество, достатъчно могъщо, за да унищожи хората, ако те не направят приношение за него. То е познато – хляб и мед, а ограниченията в поведението на хората са също твърде популярна практика: да не се палят огньове и да не се яде преди принасянето. Страхът от ужасната чума събира заедно всички конфесионални групи – православни, католици и мюсюлмани, а целият обред е посветен на болестта. В доклада на мисионера православните свещеници са посочени като готови да изпълнят *„ритуала с молитви към богинята чума"*, но за нас е ясно, че става дума вероятно за познатите молитви за здраве. Очевидно в наблюдението на този страничен за нашата културна нагласа проповедник описаният ритуал съдържа по-стар пласт на древно „почитане" на едно демонично за хората явление. Живописният разказ на мисионера за съжаление се спира само на хляба с меда от приношението, готвено в с. Трънчовица за омилостивяване на чумата и няма сведение за икони или други атрибути. Въпреки това то е важно указание за стародавната традиция да се дават в жертва хляба и меда, които впрочем намираме като дарове и за други светци. Така в Сливенско е записано поверие, че чумата била затворена от света Мина (?), на чийто празник се раздават питки с мед.

В друго католическо сведение от 1841 г. относно ритуалите и суеверията описанието е по-подробно: *„По време на чумна епидемия службата се поднася на баба Чума, сиреч на така наречената стара Чума. Изяжда* *се едно пиле в семейството, а друго печено пиле с шише вино, един хляб, две обувки и един бастун се слагат в чувал, който поставят на обществено място; с посочените провизии задоволяват чумата, в която виждат самодивата и така предпазват семейството от неприятности."*

Из Четвърто писмо, 10 август, 1841 г.[15]

Ритуалите се правят само при непосредствена опасност от болестта. Не можем да се съмняваме, че през XVIII в. те също са били изпълнявани строго и разнообразието им е включвало още изтъкаване на платно за чумата, заколване на бик или черна птица, преминаване през корените на старо дърво, изцеляване с божи огън и много други, някои от тях недостигнали до нас обреди. През Възраждането църквата противопоставя на страха и паниката от чумата светлия образ на светеца. Очевидно идеята е празникът му 10 февруари да подчини на религиозния ритуал за светията стародавното „почитане" на болестта с хляб и мед. Извършва се траен прелом в мисленето за чумата като образ, подчинен на божествената сила на светеца.

Това, че внушенията са станали работеща реалност, можем да съзрем в многобройните варианти на народните представи за ролята на Хараламппий. Според тях светецът връзва чумите, подкарва ги към селата, където не го почитат или пък я превежда през р. Джерман и я запраща в Рилската пустиня, далече от хората. Промененият поглед върху чумата и преодоленият страх от нея личи в късните фолклорни текстове, какъвто е примерният разказ от с. Богданов дол, Пернишко: *„Имало глад в Богданов дол. Жена намислила и се престорила на чума и искала да ѝ носят ядене. От чорбаджиите искала баници – сичко. И те се ѝ носили, носили. Едно от децата от нейната къща ходело овчарче и все пило вода. Попитали го какво е яло, че е толкова жадно и* *то казало:*

– Ми стрина Пена е чума и ядох баница.

Тогава я хванали и на рода им викали „Чумарете“[16].

Ситуирането на почитането във времето е твърде трудно. Вероятно възприемането и ангажирането на всички и най-вече на жените в селото, касабата или региона е било постепенно. Пример е Трявна, чиито майстори рисуват светеца още от началото на XVIII в., но според Христо Даскалов: *„Празнуването на деня св. Харалампей е* ***въведено*** *в Трявна от скоро, от чумавото (1836 г.).“*[17]

Освен духовниците и зографите огромна роля за утвърждаването на празника имат учителите. Както видяхме най-видните от тях отпечатват и разпространяват неговото житие, правят компилации с житията на други, включително и български светци. Ето защо празникът се възприема макар частично и от новото светско българско училище. В Габрово Неофит Рилски отбелязва в дневника си на 10 февруари 1837 г.: *„по утро студено, были мы на литии вне села са кресты и иконами...“*[18] Неговият ученик и последовател Кесарий п. Василев подготвя за взаимното училище в Т. Пазарджик разписа на празниците с дата 18 януари 1847 г. В него денят на св. Харалампий е посочен като задължителен празничен ден[19]. В по-късните документи за училищните празници 10 февруари не се възприема[20]. Събираните след Освобождението спомени сочат обаче, че в много селища почитането на светеца остава свързано с децата и училището. Раздават на учениците осветените в църквата сладки „харалампиеви пити“ и се правят забави. Дълго време след войните в с. Лобош, Пернишко учениците се включвали активно в празнуването на патрона на църквата „Св. Харалампий“, почитан и от жителите на селата в близкия район[21].

Още една нова институция приема светеца за свой патрон и го празнува. В Одрин българите избират за покровител на болницата си свети Харалампий. Сведенията за нея са откъслечни, но ярко открояват личната инициатива на главния дарител за създаването ѝ в махалата Илдаръм – българинът х. Димитрий Демироглу. Към него се присъединяват местни видни дейци – х. Найден, Кара Михаил и др. Благодарение на тях е издействан ферман за нейното построяване, резултат и на българско решение и усилие. Тя е завършена към 1856 г. и в нея намират приют хора от всякаква вяра и произход. След 1870 г., вероятно поради конфликта с Вселенската патриаршия, следите на болницата се губят от българските документи[22].

Така две важни институции на модернизиращото се българско общество през Възраждането – училището и болницата, възприемат символиката на светеца, обвързвайки я с рационалния подход към болестите и проблемите на здравето. Светият Харалампий се формира като светец – покровител от чума в продължителен период, белязан от прехода към новото време. Почитането му се противопоставя на древните езически страхове и версии за болестта, като се съпътства от надеждата и упованието за възможността чумните епидемии да бъдат прекратени. Най-ярко това се демонстрира от вързаната чума за крака на светеца в зографското изкуство, в народните разкази за прогонването ѝ от него и др.

* * *

Светецът дължи популярността си не толкова на силната народна представа и почитане, ориентирано повече към страховития образ на болестта, колкото на направеното от ранната българска интелигенция. Просветителската ѝ работа е обвързвала божественото, религиозното със светските знания за човека и обществото, за необходимостта от нов тип поведение по време на чумните епидемии като важна предпоставка за преодоляването им. Тъкмо преплитането на народна и висока култура е дало устойчивост на култа и добра приспособимост в по-късните времена без чума.

Проблемите, които бяха поставени в тази глава, имат твърде сложни аспекти, чието разработване и разглеждане в дълбочина не са цел на изследването. Необходимо бе да се изведе една съществена тенденция от ранното модернизиране в мисленето и представите на българите за чумата, свързано с водещата роля на църквата. Но тези процеси не са самостойни. Те са в непрекъсната флуктуация и динамичен обмен с променящата се българска практика на живеене и на борба с чумата от XVIII и началото на XIX в.

БЕЛЕЖКИ

I. Житието

[1] *Попов, Р.* За светите лечители по българските земи. – В: Етнографски проблеми на народната култура. Т. 4. С., 2001, 63-65.

[2] *Каравелов, Л.* Събрани съчинения. Т. 4. С., 1966, 477-479.

[3] НБКМ – БИА, № 84.

[4] *Latisev, B.* Menologii anonymi Byzantini. Saec. X. Petr., 1911, t.I, 41– 48; текстът е в превод от Ем. Мутафов.

[5] ЦИАИМ, № 240; Жития на светиите. С., 1974, с. 96.

[6] Жития на светиите, с. 96; вероятно тезата е взета от по-стари издания?

[7] *Latisev, B.* Op. cit., p. 48.

[8] Энциклопедический Словарь. Т. XXXIX. СПб., 1903, 38-39.

[9] *Latisev, B.* Op. cit., p. 48.

[10] ЦИАИ, № 1180, Книга жития святых.

[11] *Кенанов, Д.* Метафрастика. В. Търново, 1997, 39-45; според авторите на PG нито С. Метафраст, нито Й. Ксифилин са автори на житието на св. Харалампий, то е отнесено към менологиите на Василий Порфирогенетос: PG, Paris, 1894, vol. 117, 306-308.

[12] *Петков, Г.* Най-старият препис от Търновската редакция на Стишния пролог. – ИПр, кн. 11-12, 1992, 103-114.

[13] НБКМ – БИА, № 135, 522, 896; ЦИАИМ, № 350; в посочените пролози от XIV-XVI в. текстове за светеца няма.

[14] НБКМ – БИА, № 141, 1042.

[15] *Мирчева, Е.* Недамаскинови слова в новобългарските дамаскини от

XVII век. В. Търново, 2001, с. 283 291.

[16] НБКМ – БИА, № 88, 89, 90, 92, 93, 94; Българска старина, кн. II, 1908; кн. VII, 1925.

[17] Treskentike kai etike enkuklopaidea. Т. 12. Attena, 73-75; *Снегаров, И.* История на Охридската архиепископия – патриаршия. Т. 2. С., 1995, с. 349.

[18] НБ „Иван Вазов“, № 117 (135).

[19] НБКМ – БИА, № 734, л. 243; НБ „Иван Вазов“, № 120 (230); *Стоянов, М.* Райковски дамаскин. – В: Родопски сборник, т. 3, 1972, с. 263; *Петканова, Д.* Дамаскините в българската литература, С., 1965, 14-15, 30-31, 61, 85, 128-129.

[20] НБКМ – БИА, № 747, л. 4 26; *Сырку, П.* Славянскiя и рускiя рукописи Британскаго музея в Лондон. СПб., 1908.

[21] НБКМ – БИА, № 688, с. 192, 219.

[22] НБ „Иван Вазов“, № 75 (99).

[2] *Тодорова, О.* Православната църква и българите, XV XVIII. С., 1997.

[4] *Матов, Д.* Народни умотворения, разни вярвания, прокобявания и др. от Велес. Сб. НУНК, IX, 1898, 130 131; *Дуйчев, И* Един ръкописен свитък с апокрифни молитви и заклинания. – Старобългарска литература, 1971, 157 165.

[25] *Ангелов, Б.* Списъкът на забранените книги в старобългарската литература. – ИИБЛ, кн. 1, 1952, 157 159; *Петканова, Д.* Апокрифна литература и фолклор. С., 1978, 172 189; за процеса на фолклоризация виж още: *Вълчинова, Г.* Българският светец Терапонт или превъплащенията на един култ. – БЕ, бр. 3, 1993, 3 6.

- ЦИАИМ, № 240.

[27] НБКМ – БИА, 696, л. 62, 98.

[28] *Радкова, Р.* Новооткрити писма на Н. Рилски за книжовните му връзки с Р. Попович. – Векове, 1972, кн. 6, с. 24.

[29] *Радкова, Р.* Новооткрити писма..., с. 23.

[3] НБКМ – БИА, сигн. № 4462.

[31] *Шишманов, Ив.* Нови студии из областта на Българското Възраждане. I. В. Априлов, Н. Рилски, Н. Бозвели. – Сп. БАН, XXI, 1926, с. 203.

[32] НБКМ – БИА, сигн. № 5844.

[33] *Шишманов, Ив.* Нови студии из областта на Българското Възраждане..., с. 231, 232, 243, 257; *Радкова, Р.* Новооткрити писма..., с. 24.

[34] НБКМ – БИА, № 84; Летопис на Дамаскин Хилендарец. – В: Писахме да се знае. С., 1984, 343-344; *Стоянов, М.* Българска възрожденска книжнина. Т. 1. С., 1957, с. 95.

[35] НБКМ – БИА, № 84.

[36] *Стоянов, М.* Българска възрожденска книжнина, с. 390.

[37] *Стефанов, Ив.* Летописни бележки из един ръкописен сборник на даскал Христофор Никович от Разград. – Сб. НУНК, 1898, XV, 318-321; Тревненска художествена школа. С., 1987, с. 83; *Стефанова, М.* Моменти от книгоразпространението в Габрово през XIX в. – ГМСБ, XVII, 1991, с. 102; *Радкова, Р.* Историческо развитие на Карнобат и Карнобатския край през Възраждането. – В: История и култура на Карнобатския край. Т. 3. С, с. 109.

[1] НБКМ – БИА, № 84; *Лалев, И.* Разпространение на възрожденската

книжнина в Ловешкия край. – ГМСБ, XVII, 1991, с. 105.

[39] *Богдановић, Д.* Каталог Кирилских рукописа манастира Хиландара. – В: Хиландарски зборник. I. Београд, 1978, с. 231, № 683.

[40] *Спространов, Е.* Бележки и приписки по Софийските черкви. – Сб. НУНК, XXII-XXIII, дял I, 1906-1907, 10-20.

[41] ЦСВП „Проф. Ив. Дуйчев“, Sam. P. B. slavo 8.

[42] ЦСВП „Проф. Ив. Дуйчев“, Sam. P. B. slavo 10.

[43] *Джурова, А., В. Велинова.* Необнародвани ръкописи от сбирката на Девическия манастир в Самоков. Научна конференция „Българският осемнадесети век“. София, НБКМ, октомври 1999 г.; Опис на славянските ръкописи от Самоков. С., 2002, Sam. P. B. Arch. 2; *Полимирова, М.* За някои аспекти на култа към св. Харалампий в Самоковско. Международен научен симпозиум „Славянските светии в историята на християнската църква“, София, август, 2000.

2. Изображението

[1] *Геров, Г., Б. Пенкова, Р. Божинов.* Стенописите на Роженския манастир. С., 1993, с. 29.

[2] *Прашков, Л.* Църквата „Рождество Христово“ в Арбанаси. С., 1979, с. 127, 149; *Ръцева, Зл.* Иконографски и стилови особености на стенописите от храма „Св. Атанасий“ в с. Арбанаси – 1667 г. В. Търново, 2000 (докторска дисертация).

[3] *Генова, Е., Е. Попова, И. Гергова.* Корпус на стенописите от XVIII в. в България. Институт по изкуствознание, Академично издателство „Проф. М. Дринов“, под печат; Писахме да се знае. С., 1984, с. 91, 94.

[4] *Геров, Г., Б. Пенкова, Р. Божинов.* Цит. съч., с. 110, 120-121.

[5] *Милюков, П.* Христианския древности Западной Македонии. – Известия Русскаго Археологическаго Института в Константинопол, IV, вып. 1. С., 1899, 38-39; 54-55.

[6] *Попова, Е.* Зографът Христо Димитров от Самоков. С., 2001, 252-255.

[7] НБКМ – БИА, № 747, л. 4-26.

[8] НБ „Иван Вазов“, № 117/135, л. 305-311.

[9] ИМ – Асеновград; благодаря на специалистката М. Христемова за това, че ми предостави любезно книгата; чудото е познато и в български слова. Вж. *Стоилов, А.* В Трескавския манастир. – Сб. НУНК, XVI-XVII, 1900, с. 492.

[10] ИМ – Габрово; теренен архив, техническа служба; изказвам горещата си благодарност към Даниела Цонева за съдействието ѝ.

[11] Музей на иконата, гр. Трявна; благодаря много и на изкуствоведката от Трявна Люба Цанева.

[12] Художествена галерия „Христо Цокев“ – Габрово.

[13] Ntoph Papaztgatoy. Xartirnez eikonez. T. 1. Atina, 1986, p. 297; *Томов, Е.* Възрожденски щампи и литографии. С., 1962, прил. 35.

[14] *Matakieva-Lilkova, T.* Icons of Bulgaria. S., 1994, p. 104; ИМ – Габрово; теренен архив, техническа служба; *Попова, Е.* Зографът Христо Димитров..., с. 302.

[15] ИМ – Габрово; теренен архив, техническа служба.

[16] *Василиев, Ас.* Български възрожденски майстори. С., 1965, с. 394.

[17] *Василиев, Ас.* Ерминии. Технология и иконография. С., 1976, с. 72, 143.

[18] Сведение от отец Никола Аламанов от гр. Етрополе, за което му изказвам благодарност.

[19] *Василиев, Ас.* Български възрожденски майстори..., с. 319.

[20] Пак там, с. 324, 338.

[21] ИМ – Габрово; теренен архив, техническа служба; Личен архив на Н. Манолова Николова.

[22] *Смилевски, Б.* Црквата Св. Горгија во Лазарополе. Куманово, 1997, с. 39; *Мутафов, Е.* Изображения на храмове върху цокълните пана на иконостаса в райковската църква „Св. Неделя". – Rodopica, бр. 1, 1998, с. 168.

[23] ИМ – Габрово; теренен архив, техническа служба.

[24] *Тотева, П.* Икони от Пловдивски край. С., 1975.

[25] Музей на иконата, гр. Трявна.

[26] *Василиев, Ас.* Български възрожденски майстори..., с. 42.

[27] Ntoph Papaztgatoy. Xartirnez eikonez, p. 297.

[28] Ibidem, 295 299.

[29] *Мутафов, Е.* Европеизация на хартия. Съчинения за живописта на гръцки език през първата половина на XVIII в. С., 2001, 77 85; *Попова, Е.* Цит. съч., 268 270.

[30] *Петкова, Св.* Чума село изгорила. С., 1996, с. 138, с. Бацалова махала, Плевенски окръг; *Делюмо, Ж.* Страхът в Западния свят, XIV-XVIII в. С., 2002, 454-472.

3. Почитането

[1] *Farmer, D. H.* The Oxford Dictionary of Saints. Oxford–New York,1978, 373-374.

[2] TIB, F. H. Wien, 1976, 219-220; The Oxford Dictionary of Buzantium. Vol. 2. N.Y., 1995 p. 1353; съществуват доста противоречия за времето, когато възниква манастирът „Св. Стефан"; според гръцкия автор Пробатакис той е строен към 1200 г., а според други източници е основан през XV век; вж. *Probatakes, T. M.* Meteora. Atena, p. 59.

[3] *Bees, N.* Les manuscrits des Meteores. T. 3. Atene, 1993, p. 197, 273, 275, 280; *Probatakes, T. M.* Meteora, p. 59.

[4] *Дроснева, Е.* Поглед към българското историческо познание през XVI в. – В: Българският шестнадесети век. С., 1996, 11-28; За модела на пренасяне вж. още *Вълчинова, Г.* Знеполски похвали. Локална религия и идентичност в Западна България. С., 1999, 73-80, и др.

[5] Реликви на св. Харалампий се споменават и в PG, според авторите те са поставени в Wadelencourt, Hainant, дадени там през 1771 г.; PG, Paris, 1894, vol. 117, p. 305; *Probatakes, T. M.* Meteora, p. 59.

[6] *Медакович, Д.* Манастир Хиландар у XVIII в. – В: Хиландарски зборник, 3. Београд, 1974, с. 3.

[7] НБКМ – БИА, ф. 40, а.е. 7, л. 30-35; Семеен архив Хаджитошеви. Т. 1. С., 1984, 549-551.

[8] *Ковачев, Д.* Описание на Светите мощи и други скъпоценни старини, намиращи се в българския Рилски манастир... Пловдив, 1911, с. 23; НБКМ – БИА, II А 6198, Н. Рилски, Историко-географическо описание на Рилския манастир.

[9] *Ковачев, Д.* Описание на Светите мощи и други скъпоценни старини, намиращи се в българския Рилски манастир..., № 1, 3, 7, 8, 10, 11, 16, 18, 21, 34, 36, 42, 50, 52, 53; *Генова, Е.* Култът към мощите и мощехранителниците в Рилския манастир. – Проблеми на изкуството, кн. 4, 2000, 33-40.

[10] *Снегаров, Ив.* Гръцки документи на Рилския манастир. – ГДА, СУ, XIV, 3, 1964-1965. 1966, 112-113.

[11] НБКМ – БИА, II В 1078.

[12] *Даскалов, Хр.* Празници и обичаи в Тревненско. – Сб. НУНК, XXII-XXIII, дял I, 1906 1907, 5 6; *Василева, М.* Традиционни календарни и семейни обичаи в Карнобатско. – В: История и култура на Карнобатския край. Т. 3. С., 1993, с. 178, и др.

[13] ЕАИМ, № 1012, с. 196; *Василева, М.* Традиционни календарни и семейни обичаи..., с. 110; *Маринова, Г* Календарни празници от Асеновград. Асеновград, 1996, с. 73; *Колева, М.* Народни вярвания и лекувания от Хасково. – ИМЮИБ, X, 1987, 128 131, и мн. др.

[14] Исторически писма на мисионерите пасионисти за България до 1841 г. Под ред. на о. д-р Ив. Сафранов. Рим, 1985, 123-124.

[15] *Кривошиева, С.* Старо село. С., 1945, РКС № 73; Исторически писма на мисионерите пасионисти за България..., с. 90: за това, че народното вярване в чумата самодива не е изолирано явление, а е характерно и за европейските народи, могат да се дадат многобройни примери. Така в Сон Сервера, Испания, има празник на света Чума, Festa de Sa Pesta (fiesta de la peste, popular), възникнал в памет на загиналите от чума в селото през 1820 г.

[16] *Петкова, Св.* Чума село изгорила. С., 1996, с.19, 154.

[17] Пак там, с. 140; вж. още АЕИМ, № 1012, 576 II, 874II, 701 II, 515 II,770 II, 913 II и др. с изключително богат материал за характера на празнуването, събрало старото преклонение пред болестта и светията.

[18] *Шишманов, Ив.* Нови студии из областта на българското възраждане. – Сб. БАН, XXI, 1926, с. 95.

[19] НБКМ – БИА, ф. 32, оп. 1, а.е. 19, л. 10

[20] *Йорданов, В.* Материали за изучаване учебното дело в България. Кн. I. С., 1925, 223-224; *Каролев, З.* Материали за изучаване учебното дело в България. С., 1926. История на Габровското училище.

[21] Личен архив на Н. Манолова-Николова.

[22] НБКМ – БИА II А 5924, IА 161; България, г. II, бр. 86, 9 ноем. 1860.

Трета глава

СПАСЕНИЕТО

През XVIII и началото на XIX в. чумата настойчиво присъства в ежедневието на българското общество. Появява се внезапно и завладява постепенно махали и села, бедните, а после по-богатите и централни квартали на градовете. Отнела мнозина от жителите им, тя внезапно спира и сякаш изчезва, за да се появи отново в отделни домове като зловеща гостенка. Страхът и ужасът, който предизвиква разпознаването ѝ, формира особени метаморфози в поведението на хората. Жаждата за оцеляване, макар естествена биологична реакция, бавно гасне пред кошмарната жестокост на пораженията. Изборът между примирение и противодействие, изтъкан с магически и рационални практики, през този век и половина еволюира под въздействието на промените в самото разбиране за болестта и възможностите за спасение. Най-популярната реакция на българите е бягството от заразените места и търсенето на чиста природа и живелища.

1. Бягствата

Многобройни са, както видяхме, съобщенията за напускане на селищата при чума, а дори изместването и създаването на нови села. *„Чуеш ли за чума, бягай в шума“* – тази и други български поговорки внушават за най-разумно средство срещу болестта бягството далече в незаразените места и обители. Често повтарящо се и в общоисторическата литература, това правило трябва да се анализира, за да се изясни защо бягането се утвърждава като спасителна практика и какъв тип поведение е то?

Случайният характер на трескавото заболяване, разразяването му като буря, която помита без разлика на пол, възраст и социално положение хората, ситуира чумата в семиологичното божествено поле. Християнското ортодоксално мислене полага усилия да отговори на въпроса дали човешкият живот е предопределен от Бога или смъртта (и от чума) идва като резултат от природата му? Двата възможни отговора доминират в различни позиции на гръцки богослови и учени при полемиките им през Късното средновековие.

Природната определеност на човешкото присъства постоянно в интересната византийска и славянска средновековна книжнина. Особено внимание заслужава обемистият Хилендарски медицински кодекс от XV в., който съдържа изключително богата сбирка от трактати и съчинения на Диоскурид, Клавдий Гален и др. Някои изследователи допускат, че част от текстовете имат среднобългарски първоизточник. Няма съмнение, че тези текстове са били познати не само на Атон, а в широк балкански ареал. В среднобългарската литература е познат и откъс от творба на Клавдий Гален под заглавие „Разяснения на Гален върху Хипократовото учение“. В него се развиват схващанията на Гален за четирите основни елемена в космоса и четирите основни качества, които обясняват Хипократовото учение за четирите течности в човешкото тяло. Прибягването до Хипократовия корпус формулира научно ядро на мисленето за причините на чумата – те са в развалата на въздуха и за това масово поразяват хората[1].

Хилендарският медицински кодекс разграничава сред инфекциозните болести чумата от едрата и дребната шарка. Описани са условията, които благоприятстват появата на чумата – застоялата вода, непогребаните трупове на хора и животни, болестния вятър, кишовитото време и др. Някои от ранните симптоми на чумата се смесват с тези на маларията, но като цяло описанието е точно. То не се различава съществено от европейската медицина до великите открития на Луи Пастьор. Богатата медицинска информация е преведена от латински източници на школите в Салерно и Монпелие. Списъкът на болестите и описанията им се съпътства с фармаколожко приложение от терапевтични съвети, сред които се открояват умереният начин на живот и хранене. За предпазване от инфекциозните болести, включително и от чума, се препоръчва хората да се отделят от нечистия въздух на заразените места и от средата, където владее болестта[2].

На практика медицинските знания от Късното средновековие не са можели да помогнат при чумни епидемии и хората са знаели това. Най-голямо значение е имало твърдението, че чумата е заразна болест, пренасяна чрез разваления въздух, откъдето се формира и практиката на бягство от прокобните места и болните хора. Още през XIV в. Парижката Сорбона съветва тези, които могат, да бягат *„отрано, далеч и задълго"*. При чумата в Лондон от 1665 г. Даниел Дефо отбелязва, че *„по-заможните, особено знатните и благородниците, напускат града на тълпи с все семейства и прислугата си"*. Същата сцена се повтаря в Париж при холерната епидемия от 1832 г. Нямаме информация колко стара е тази практика в нашите земи и дали винаги при чума се е практикувало бягството. В дневника на Серския епископ Синадинос, един изключително интересен документ от XVII в., бягството и здравата човешка природа се разглеждат като най-важните фактори за спасяване от чумата. Сведенията за идентично поведение в Европа и тук всъщност доказват рационалните елементи на бягството при чума – напускане на заразените домове, покъщина, дрехи и намиране на природно чисти места за живеене[3].

Българите продължават тази средновековна практика през XVIII и началото на XIX в. при отсъствие на официална, държавна политика спрямо епидемиите, ниска обществена и лична хигиена, слаба медикализация и силно ограничени възможности за лечение. Този комплекс от причини обаче не се съзнава и в този смисъл не работи в полето на избора. За или против бягството значение има интензивността на заболяванията, а тяхното повишаване въвлича обществото в особена, страхова психоза от дебнещата опасност. *„Пазя се, но ако видя много да мори, ще побегнеме с целия дом“* – пише Анастас Василев през 1795 г., когато в Крайова дюкяните са затворени и на ден умират по 10 души. Мъченичеството на чумавите, невъзможността да им се помогне, бързо нарастващият брой на умрелите и непогребаните подути трупове, зловонните неприбрани боклуци правят разрива с нормалния жизнен ритъм окончателен. Всеки видял тези картини, преживява дълбока психическа драма и някои вцепенени от нея остават в мястото на трагедията: *„...и бист плач велик, друзи бегаа, па аз не бегах, како прегледах хубави унаци, хубави невести, красни девойки, красни деца, ката ден, како преослушах толико плач како овци на бачило, много плач претегнах...“* – опитва се да опише страданията неизвестният автор на приписката от 1725 г., за да обясни отказа си от бягството. Повечето обаче бягат в панически страх. Българите във Винга и Бешенов, нападнати от чумата през 1718 г., избягали в полето. Болните войници в Шумен през 1812 г. се разбягали към родните си места. В Арбанаси 1813 г. *„хората се разбягаха, кой накъде види, мнозина умираха в лозята и по друмовете...“* За лятото на 1837 г. Цани Гинчев припомня: *„...тогава хората бяха станали луди и не знаеха що да правят, само се пренасяха от едно място на друго, и бягаха един от други, като от бясно куче или както се казва и сега – като от чумави“*[4].

Настава времето на виденията и очакваната божия присъда за човешките грехове. В народните представи чумата е демонична, най-често женска сила. Рисувана в иконографията и припомняна от разказите на оцелелите като демонска млада или възрастна жена, тя е въплъщение на анормалното, с биволски очи, странно лице и гърне със стрели, стрелите на божия гняв. Нейният страховит поглед, среща или разговор определял съдбата на мнозина. Привиждането на чумата като жена в основата си е общоевропейско тълкуване. Достатъчно е тук да посочим виенската колона на чумата, където победена в нейния долен край лежи жена с изкривено ужасно лице. Многобройни са спомените, които сочат, че хората са бягали нощем именно за да не ги *види* чумата накъде отиват. В с. Момчиловци, Родопите само нощно време се връщали в селото да вземат храна, за да не ги види болестта. Майка и три дъщери от същото село се криели през деня в гъстатата тъмна Коматанска гора, а нощем се приютявали в близка колиба. Селяните от Яйларе (днешно с. Русаля), Търновско, само в прикритието на тъмнината се връщали в селото, за да нахранят животните. Представата за болестта изглежда е получила широка популярност, извън християнското духовно пространство. Дори ходжата Адем Сароглу с тримата си сина тръгнали от с. Юбекли *„нощем по тъмно, да не ги види чумата накъде отиват"* и основали в Кемаллар (Исперих) новата Гароглу махле[5].

Защо нощта се използва като прикритие за действията на хората? Трафаретната за спомените фраза *„бягали нощем да се укрият от чумата"*, борави с два средновековни образа – нощта и чумата. И двата образа са символи на отсъстващия привичен ред и на деформациите – при нощта от господстващата тъмнина, а при болестта от пълната деструкция на личния и обществен живот. Получава се нещо странно, родено от масовите психози и разрушителното усещане за ненормалността на деня. Нощното пътуване, което в българския, но и в европейския мисловен свят е изпълнено с рискове, заблуждения и тягостни срещи със сатаниннски сили, в условията на чумната трагедия се превръща в животоспасителен модус. Ужасът от видяното през деня обръща нощта и нощната тъмнина в прибежище с позитивна стойност. Напускането на домовете и селищата е тайният, прикрит с тъмнината срамен отказ от понасянето на страданието. Бягството е разривът в семействата между здравите и болните, между деца и родители, между съпруг и съпруга. В с. Момчиловци родът на Харитевци избягали, но останала в дома им снахата, родилката Жека. Забележете: *„След една седмица (!) Георги нощно време прилезал да навести жена си. Намерил я умряла, а в дясната ѝ страна в ъгъла притиснала живата си още рожба“*, разказва по преданията на рода Константин Канев. Ц. Гинчев посочва оцеляването на две деца в Лясковец, които избягали веднага от родителите си, щом разбрали, че са зачумавени[6].

Бяството не е еднократно – когато някой от бегълците се разболява, следва ново преместване. Никой не се доближава до човек, бил в близост до починал от чума. В приписка от Арбанаси се отбелязва: *„5 септеври 1813 г. Настана мор голям... Хората се разбягаха, кой накъде види. Мнозина умираха в лозята и по друмовете, повечето оставаха незаровени.“* Изоставени и отчаяни хора сами копаят гроба си, за да не станат плячка на кучетата. Стар Щрека от родопското село Момчиловци си изкопал предварително гроба, а над него си направил легалка и при разболяване в предсмъртния си час да се валне в гроба. Така и станало, той избягал и се укрил в собственото си място, намерили го случайни хора, обърнат в гроба „нахлуп“ и го заровили. Невероятно е, но същото поведение имат хората при чумаво време в Малага, Лондон и другаде в Европа. *„Тази зараза* – пише лекар от Малага

– предизвика безподобни ужаси. Една жена се зарови жива, за да не стане храна за животните, а един мъж, заровил дъщеря си, скова собствения си ковчег и умря край нея...“ За преживяващите чумата, изоставянето на погребалните ритуали е истинска трагедия, защото човешката смърт не се различава от тази на животните. Рухването на семействата и обичайните структури, десоциализацията на смъртта обяснява този тип поведение, както и следващата фаза на пълното отчаяние и безразличие. Според Ц. Гинчев Раковски разказва: „*цялата долина под Котел беше осеяна с чумови гробове и над секий гроб плачеше по една жена. Цялото население беше зачумавено и нямаше, кой от кого да са бои, а огненият меч на божия гняв метеше сичко живо напреде си!*“[7]

Разпадът на всекидневното обкръжение, отсъствието на бъдеще разклаща двойно основите на психиката – индивидуална и колективна. Постоянният страх и чувството за безсилие дава шансове на онези, за които чумавото може да се превърне в златно време. Смели разбойници, наричани по различен начин, плячкосват опустелите къщи и даже мъртвите. Изобретателна шайка от вълфи в Лясковец не само обирала по-богатите къщи, но пуснала през нощта костенурки със запалени свещи из улиците на градеца, за да всяват страх и изгонят малкото останали жители. За да подсили въздействието на движещите се свещи, един гол разбойник, намазан със сажди, на бял кон, и с бяла тенджера на главата си, обикалял по тъмно градските махали. Паниката била всеобща, макар че шайката сама се издала, а правителството заловило и осъдило на строг шестгодишен затвор участниците в нея. За злодеянията по време на чума Д. Дефо уточнява: „*Макар ужасно е да се каже, че сред такова бедствие могат да се намерят хора със закоравели сърца, готови да обират и крадат.*“[8]

Напускането на домовете и селищата, което ги прави лесна плячка за грабителите, поставя много проблеми, най-вече с изхранването и осигуряването на жилище за семейството, с опазването от ново заразяване. Бягството често е невъзможно, ако предварително не са изпълнени данъчните задължения към властта. Нарушаването на нормалния работен ритъм ограничава до крайност доходите в града или добивите на село. Мнозина са принудени да търсят нов, макар временен поминък. Следователно възможностите за бягство на селяните и обитателите на градовете и градския тип поселища са различни.

Наблюденията върху приписките и материалите от XVIII в., когато българското население живее предимно в селата, сочат, че по време на чума то сравнително бързо и лесно се преустройва в близки и удобни места. По време на епидемията от 1762 г. бегълци от Врачанско създават множество землянки, временни живелища, които впоследствие разорават. Селяните от Яйларе (дн. Русаля), Търновско, се подслоняват в близката гора. Бягащите пирдопчани през 1828 г. направили в гората лагер от шума, а когато някой се разболявал, всички напускали и установявали лагера на друго място. Жестокостта на някои форми на болестта като пневмоничната, изявяваща се през цялата година и особено ясно през зимата, принуждава бягащите да понасят несгодите на студения сезон далече от семейните огнища. През 1762 г. групи от врачанските села, Влашко, село Бодинец и други се настаняват в пещерата от местността Среднио камик, превърната в жилище. „*Писа аз Стоян от Влашко село, коги градяхме тас дупка, закуди тогас тука чума*", гласи тъжният пещерен надпис. Каменният летопис от тази пещера говори, че хората са преживяли в нея зимата на 1762-1763 г. Бягащите селяни са се опитвали да овладеят психозата и да организират в някакъв порядък живеенето по новите места, в пещери, землянки, лагери от шума. Често под напора на новите заболявания той не е бил траен[9].

Бягствата на градските хора имат по-различен характер – например преместен от чума град няма. Сведенията сочат определено, че гражданите трудно се оставят на природните сили и търсят удобствата в новите временни местоживелища. Заради чумата от 1771 г. пловдивчани избягали в Станимака и Куклен. Приписка съобщава, че през 1813 г. заради чумата в Дупница семейството на Никола Кранта се преселва в чифлика на близкото село Пиперево. Богатата фамилия Арие от Самоков наели част от чифлика на турците Ахмед ага хаджи Ибиш-оглу и на Али ага Кара Кирсе в с. Калково, пренесли необходимите мебели за живеене и дори отдали под наем помещения на други еврейски семейства. За чумата през 1837 г. даскал Никола от Севлиево подчертава, че *„гражданите побягнали по селата“*. Свищовският иконом на църквата „Св. Петър и Павел“ Христо Василев заедно със семейството си бяга в търновското село Мерданя. Част от жителите на Арбанаси се изселват в търновското село Златарица. Търновци по време на същата епидемия отиват в Елена и Трявна. В Трявна избягал и търновският войвода Дервиш бей със сина си и жените си, а пък митрополит Иларион Критски се установява в Арбанаси[10].

Предпочитанията на гражданите към селата и чифлиците са имали подбудата да се осигури прехраната и по-нормалното жилище. Психозата от страха примесва за по-голяма сигурност тези безспорно рационални действия с добрите магически мерки. Вярването в ритуалните действия и предпазващи сили пулсират във времето с различна честота и паниката от чумата периодично им дава нов живот. Заможните българи от Велес пращат жените и децата си в съседното Башно село, което било заорано от едногодишно теле на майка-първескиня и опазвано от чумата. Плевенчани пък бягали в селата Рибин и Ральово, заорани от два братя с два вола-близнаци, което ги „заключвало" пред болестта. Елена е предпочитана, защото била русалско село и както твърди Ц. Гинчев такива села били омагьосани, та чумата не можела да проникне в тях. През 1813 г. Елена е тежко поразена от чумната епидемия, но този факт е интересно „забравен" при различни обществени нагласи през 30-те години, за да надделее спасителната русалска „определеност" на селото по време на последната чумна епидемия[11].

Селата, русалски или не, са се заразявали и част от гражданите са предпочитали изолацията сред природата. Най-често това става през летните епидемии като тази от 1837 и 1838 г. Бегълците правят лагери покрай реките, в планината или в планински местности. Плевенчани със затоплянето на времето през април на 1837-а бягали по пещерите на р. Вит. Избягал и мютевелията Осман бей. Лясковчани правят колиби в близкия Глоговец дол. Други предпочитани места за бягство са манастирите, разположени в уединени и красиви места. Търновци през лятото на 1837 г. *„стояли на манастира „Св. Архангел"* при игумена архимандрит Рафаил.

Разбягалите се от Севлиево през 1831 г. граждани отиват чак до руините на Батошевския манастир. Оцелели тук при бягството си, те изпълняват обещаното възстановяване и поддържане на манастира „Успение на Пресвета Богородица". Обитаването на манастирите се насърчава от някои манастирски управи, което на практика е успокоявало масово стресираните хора, хаотично бягащи в продължение на месеци. В летописа на Троянския манастир се поощряват онези, които са потърсили тук закрилата на Богородица от чумата, за разлика от укриващите се в горите, полята и лозята. В манастира през 1837 г. намират убежище българите от Ловеч и Сопот[12].

Важен и интересен момент при бягствата през 30-те години на XIX в. е, че те придобиват организиран характер и водят до възникването на спасителни лагери. Под влияние на съществуващата вече практика в съседните балкански страни и в Европа фактически те са от типа на карантинните селища. Карловци по принуда създават такъв лагер около Калоферския манастир. Тук вече се били настанили като в крепост калоферци, старозагорци и казанлъчани и не пускали никого. Затова карловци направили колиби в два реда и строго следели да се предпазват от заразяване с храна или пари. Забележително е, че инициатори за организирането на лагера и спазването на предохранителните норми в него са известни възрожденски дейци на града, учители и търговци. Самото създаване на спасителния лагер от даскал Райно Попович, Христо Пулиев, Вълко Михайловски и др. свидетелства за добрата им информираност върху възможностите за предпазване от болестта. Лагерът издържал до 14 октомври. Когато станало студено, чумата престанала и всички се прибрали.

Лагерите и махалите сред природата от последната чумна епидемия спасили много от бягащите българи и са запомнени трайно. Тъй като никой в лагера от 1837 г. не загинал, през 1848 г. карловци отново се готвели да бягат в Калоферския манастир. Слабата интензивност на заболяванията ги отказва. Същият спомен за спасените плевенчани от 1837 г. ги извежда при холерата в 1848 г. в цяла махала колиби по р. Вит. Направили пещи за хляб, готвели на тях и живеели доста весело. Това бягство по уверенията на местния историк Юрдан Трифонов съвсем не приличало на онова от 1837 г. Страхът бил далечен спомен, защото епидемията не вземала големи жертви[13].

Бягството при чума в българското колективно помнене, а оттук и в литературата е категорично противопоставено на мюсюлманското примирение пред съдбата.

Радикалното разминаване в поведението се диктува от разбирането за самата болест. За християните тя е божие наказание, смърт напразна, от която можеш да се спасиш като древните евреи, които избягали от Египет. За мюсюлманите да умреш от чума не е проклятие, напротив – това е едно от приветствията на Всемогъщия. По свидетелството на Цани Гинчев, макар и невероятно, някои от турците се търкали от дрехите на умрелите и сами търсели болестта. Умрелите от чумата са *„избранници на Аллаха“* и след смъртта си влизат в рая, наравно с войниците, загинали на бойното поле. Ето какво чува френският консул Пуквил в Янина през 1814 г. в отговор на предложението му за мерки срещу чумата: *„Пазете се, братя мои, не слушайте думите на този християнин. Не отстъпвайте от максимите на нашата религия! Чумата идва от Бога, който, да бъде волята му, определя съдбата на света; да искаш да ограничиш разпространението на епидемията, значи да искаш да се противопоставиш на провидението. Какво е чумата, братя мои? Една от 366-те врати на рая, която се отваря, за да ни приеме...“ – Дервишът, който произнесе тези думи, яростно въртеше очи, а присъстващите го аплодираха...“*[14]

Внушенията на дервиша се основават на сура 242-II от Корана, тълкувана от мюсюлманските учени с ясна алюзия за чума в текста. Но самата мюсюлманска доктрина за чумните епидемии е доста по-сложно явление. Тя е кохерентно цяло, градено от Корана и медицинската арабска литература. Медик с безспорен авторитет е Ибн Сина – Авицена (980-1037), приел теориите на Хипократ и Гален и ги обогатил с идеите за разполагането на четирите елемента в човешкото тяло. Според него нормалното им функциониране зависи от редица външни агенти, които провокират болести като чумата. Това са застоялата вода, гниещи трупове, буреносната влага, падането на звездите. Сина разглежда превенцията на чумата за много важна и препоръчва сериозна употреба на аромати, предпазващи от миризмите, умерения живот и хранене – препоръки, както видяхме, познати в европейския християнски свят. Друг мюсюлмански философ – Ибн Хагар (1372-1449 г.) се разграничава от Сина, смятайки, че причината за болестта е отрова в кръвта, изпращана от много злите духове, наречени джинове. Трактатът на Хагар – al Asqalani има голям успех и служи за основа на много произведения, включително и през XVIII в. Истинската гледна точка за него е, че няма нито инфекции, нито зараза, защото чумата идва от самия Бог. Той поставя критичния въпрос да се остане или да се напусне чумавата област, основавайки се на текст от зараждането на исляма, свързан с чумна епидемия. Без да одобрява бягството, той живо настоява да не се влиза в заразен район по същата причина, по която не влизаме в горяща къща. Така популярните практики на мюсюлманите са не само подчинението на Божията воля и мъченичеството, но по изключение и бягството. Интересен факт е, че в Мала Азия са констатирани само единични случаи на бягство на селяни – мюсюлмани от чума, с оправданието, че не са готови все още да ги приеме Аллах[15].

Вече няколко пъти бяха дадени примери с бягство на мюсюлмани от заразените чумни местоживелища в българските провинции. Според колективните предания бягат турците от с. Орлинци (Орханово), Бургаско, от с. Крепча, с. Зарево (Карахасанкьой) и с. Козица (Кечилер), Поповско, с. Вълнари (Софулар), Новопазарско, с. Габерово (Гюрленкьой) в района на Поморие, с. Пчела (Есебеглий), Елховско, с. Сърнево (Караджелий), Старозагорско, с. Черноок (Каракьосе), Смолянско, помаците от с. Завоя (Енимахле), Златоградско и др. Мотивите на бягството и на преместването, както и други обстоятелства около този акт, са същите, както при българските. Влиянието на християнската практика върху мюсюлманската по отношение на ежедневието е известен феномен на Балканите и карта № 10, която отразява бягствата на посочените вече села, го доказва отново. Някои от селата имат християнска основа и тя може да се проследи по турската документация за предходните столетия, което в известна степен обяснява възприемането на бягството въпреки тълкуванията на Корана[16].

Взаимното културно влияние и представите за болестта като външна спрямо човека, съдържана в природата, въздуха и средата, от столетия е създавало предпоставки за общо поведение при появата на чумата. В селата, където живеят при почти еднакво социално положение мюсюлмани, християни – католици или православни, болестта не е имала друга рационална алтернатива, освен смененото убежище. За това взаимно преплитане на представите и практиките независимо от доктриналните религиозни различия можем да изтъкнем наблюдението на католически мисионер – пасионист за желанието на жителите от с. Трънчовица, Плевенско да прогонят чумата: *„Всеки момент в края на 1806 г. се очаква някакъв възрастен схизматик от Трънчовица, овладян от дявола, да излезе от дома си и с крясъци из кварталите да обяви , че повече не му е възможно да мълчи и че бил изпратен от старата чума да предскаже големи неща. Новината много бързо се разнася и предизвиква смут в цялото село. Католици, схизматици, турци на тълпи притичват да чуят стария вдъхновител и да узнаят намеренията му... Тълпата ... устремно се насочва да види новия пророк и да чуе как говори на екзотични езици... (той, б. м.) започва фалшивото пророкуване с внушаване на страх във всички чудовищни заплахи, предсказвайки, че чумата ще унищожи всички домове, заедно със семействата, ако не се поддадат на предлаганата условност, която им внушава ... в името на* *чумата трябва да бъде реализирано неговото желание, като в тоя ден и на това място тържествено прави жертвоприношение за уталожване гнева на чумата, която в противен случай би причинила смъртта на всички с посредничеството на ужасна епидемия. Строго препоръчва в тоя ден никой да не пали огън или да дегустира храна преди жертвоприношението и заповядва всекидневно даряване на храна, която за тях е достойнство, като при всички случаи трябва да носят по един хляб без мая, омесен с мед. Нарежда на всички свещеници, към каквато и секта да принадлежат, да не се представят на тържествента литургия, ако не са облечени в тържествени одежди и с требник в ръка. Накрая уверява, че едва задължил чумата да направи жертва и чрез явни белези на одобрение и на съгласие чрез появяване на разноцветни огньове във въздуха няма да дойде и да зарази, а след това да унищожи техните села... (на уречения ден) Голям брой каруци, дошлите семейства заобикалят едно място със значителни размери, в центъра на което задължително се предлага... жертовприношението. В друга редица от каруци са подредени турски свещеници, а в трета схизматици, облечени в най-скъпи одежди, готови да изпълнят съответния ритуал с молитви към богинята чума. Близо са до момента на отпочване на церемонията, разтоварват храните от каруците, покриват масите и очакват знака от пророка да нарушат суеверния пост. Пророкът обаче не се появява.“*

Из пето писмо от 18 септември 1841 г.[17]

Намесата на мисионерите предотвратява общия ритуал, но няма съмнение, че хората от селото са били готови да го направят, независимо от верските си различия. Страхът и ужасът от безмилостната чума придържат общностите към старите и устойчиви практики, използвани против болестите. В българските земи мюсюлманите възприемат един от най-древните ритуали за предпазване на селищата – близначното заораване, чиито корени водят към римската антична епоха. Примерът с Исперих е изключителен с всичките си много стари практики на бягство през нощта и предпазване от чумата със заораване на новото място. Най-интересното е, че техен инициатор е духовно лице – селският ходжа. Ето самият разказ: „*В с. Юбекли хората масово измирали от епидемията през 1837 г., затова ходжата Аделс Сароглу напуснал селото с тримата си сина, нощем да не ги види чумата накъде отиват. Спрели в близката гора и след месец основали втората махала в Кемаллар (Исперих) – Сароглу махле. За да не дойде чумата пак, рано сутрин в новото селище А. Сароглу впрегнал воловете в ралото и заорал три бразди около махалата и издигнал молитвен дом – месчит. Третата махала била създадена от бягащи турци, водени от Данаджи ефенди, създал каменна джамия.*“[18]

Посочването на тези примери не омаловажава различията между конфесионалните групи и факта, че мнозина мюсюлмани остават верни на препоръките за спокойно посрещане на чумната опасност. Всъщност двете религии, мюсюлманската и християнската, не могат да предложат друго освен молитвите към Бога и надеждата за спасение, което не е удовлетворявало човешкото търсене на изход от смъртоносните ситуации. През XIX в. зачестяват съобщения за местни турски първенци, бягащи със семействата си от градовете към по-малките селища. Под влиянието на налагащия се рационален поглед върху болестта, а и с материалните възможности на тези семейства, напускането на селището им е давало по-голям шанс за оцеляване.

Следователно практиката на християни и мюсюлмани, определяна в основни линии от религията и възможностите за характеризиране на болестта, е изключително разнообразна. Бягството е естествената човешка реакция за самосъхраненине, опит за добра терапия и начин да вземеш съдбата в свои ръце, а оставането на място означава, че така се подпомага общността от опасностите болестта да се разпространи. Тогава какъв е ефектът от бягствата? Без съмнение оставилите ни информацията за болестта, за лагерите и новите поселения ще са положителни към бягането. За тях това е било спасението. В цитираната вече многократно приписка от 1725 г. обобщението на автора е категорично: *„...кой бега оутече, кой не бега неостана“*. Избягалите през 1837 г. арбанасчани твърдят, че оцелели всички и Златарица останала чиста от заразата.

Мнозината неоцелели бягащи обаче няма как да ни „кажат“ мнението си, защото са загинали по пътищата, в горите или самотните колиби. Те несъмнено са разпространявали заразата, тъй като бягството обикновено се предприема, когато епидемията е в своя разгар. Внимателното вглеждане в движението на гражданите към селата или към планинските поселения сочи тъкмо тази тенденция. През 1812 г. населението от Карнобатско се преселило към по-чистите места на Котел. Според спомените на карнобатчани там чумата вземала по-малко жертви. Не така мисли Жендьо Вичев, който твърди в летописа си, че чумата в Котел продължила три години и поразила много жертви. Разбягалите се търновчани в Трявна през 1837 г. вероятно донасят болестта, за която се съобщава в известното село от началото на 1838 г. През 1848 г. около сто търновски семейства отиват в Арбанаси, където болестта пламва[19].

Примерите са доказателство, че в известна степен бягствата са имали илюзорната стойност на универсално средство за спасение. Много от „новите“ места съвсем не са били чисти или пък не са оставали такива благодарение на гризачите или на контактите със заразени предмети и хора. При все това бягствата са били сравнително ефективни средства за индивидуално спасение, защото се прекъсва връзката с пламналите огнища. Оставането на място е давало шанс за затваряне на болестта в поразената общност, но с трудна перспектива за избягване на контагиозността на място. Изборът да се бяга се е определял не само от представите за болестта – било то религиозни или по-рационални. Битът на българите и особено на живеещите в градовете е диктувал по финансови и по други причини да се остане на място. Бягствата не решават сложните върпоси за живота на болните в селището и за съдбата на умиращите. Оставащите българи, приели да понесат ударите на съдбата и трагичните гледки на поразените чумави, са онези смели хора, опитвали да си помагат с други средства. Налагащите се по-рационални разбирания за човешкото здраве и за болести като чумата в Европа извеждат на преден план карантинните мерки и изолацията, ограничили, локализирали и прекратили чумните епидемии в българските земи окончателно през първата половина на XIX в.

2. Другите средства и карантините

Въпреки поговорките и поверията за спасителните бягства българите са оставали на местата си, притиснати от данъци и от невъзможността да поемат риска за живот навън. Ако по-заможните граждани са напускали градовете, то за много от скромните и несъстоятелни низши слоеве бягството е нереално решение. Епидемиите дезорганизират търговията и разпределението на продоволствието, изчезват храните от пазарите и често кризите на препитанието са изправяли хората пред избора: глад или чума? В края на XVIII в. популярна атинска поговорка съветвала: „*По-добре е да умреш един път от чумата, ако Бог иска така, отколкото всеки ден от глад.*“[1]

Разразяването на епидемията в градовете и по-големите селища спира търговията, шума на гайтанджийските чаркове, на ковашките чукове, на всякакви занаятчийски дейности. Господства тишината, защото мнозина са избягали и общественият живот замира. Тягостната пустота е оправдана от останалите с вярата, че шумът може да разсърди и предизвика чумата за по-големи поражения. Животът на оставащите в селищата се променя драстично, тъй като става заложник на случайността. Първата мярка, която хората предприемат, е ограничаването на социалните връзки и особено с придошлите извън селището. Мнозина пътешественици се оплакват, че пред опасността от зараза домакините категорично отказвали подслон. Къщите се затварят, фамилиите са събрани и се ляга рано още преди залез слънце. Огънят се поддържа цяла нощ, а пред стаята за спане се поставя храна за *„сладка и меденка“*, както наричали чумата.

Опасните – болни или заразени, са прогонвани като виновни причинители на болестта. Подобно на европейската практика котките били избивани, защото се смятат за носители на заразата. В Котел и Жеравна се разказва, че са запомнени много случаи на бързо заболяване и умиране на цели семейства. При това заразените били изпъждани от селищата, за да не разнасят болестта, смятайки, че те са я донесли. Запазен е поучителен спомен за болна бременна жена, майка на осем деца, изгонена от Котел и спасена от друга жена. Тя обаче се заразила и умряла заедно с още четиринайсет роднини. Разказът внушава само едно: че гоненето на болните е необходима мярка, а милостта е опасна. Подобно е преданието за прогонване на заболяла жена от с. Зелено дърво, Габровско, така че напълно възможно е под версиите за *„изгонване на чумата от селото“* да стоят именно такива случаи на пъдене на чумави[2].

Твърде често тези мерки не помагат, а затворени в домовете и в себе си хората се отдават на размисъл и смирение. Духовниците, водени от християнското разбиране за болестта като наказателна санкция и божия милост за изкупление на човешките грехове, стимулират разкаянието и организират големите литийни шествия. Имаме сведения, че в началото те са дело предимно на градските общности и повод за тяхното възникване са именно чумните епидемии. За многолюдно шествие против чумата от 1641 г. в Сяр съобщава епископ Синадинос. Допуска се, че такива шествия са организирани през XVIII в. в Пловдив, Станимака, Етрополе. Литията обикновено свързва поразеното от чумата селище с важно свято място или повтаря древния обичай на кръговата защитна обиколка. За литийно шествие в Станимака през 1837 г. Щерю Кузмов пише в спомените за рода си: *„Прадядо Вълко, праматарин, умрял през карана (чумата) през 1837 г. Вълко умирал на двора, а синовете му го гледали от скалата как се гърчи на двора, но не могли да му помогнат. Хората падали и умирали по улиците. Тогава направили литие с чудотворната икона пресвета Богородица Одигитрия до крепостта и обратно и болестта престанала да върлува вече в Станимака.“* Сведението се отнася за шествие от църквата „Св. Богородица Успение“ до Асеновата крепост със символиката на изнасяне на болестта от селището в място, необитаемо от хората и с милостта на Божията майка. В Етрополе според предание в края на XVIII в. чумата уморила мнозина и литията организирала всички – българи и турци, с иконите на Христос и на св. Харалампий в обиколка на селището. Вероятно това е епидемията от 1795 г., по повод на която Софроний разказва: *„Намислих да служа литургия, да ся пречищя светих таин, а че какво Бог подари. И ходихме после из Плевен и по селата светихме вода по всюду...“* Възможно е „ходенето из Плевен и по селата“ да са всъщност литийни шествия. В бележките на Неофит Рилски за литиите в Габрово – тогава, когато чумата настъпва през зимата на 1836 и началото на 1837 г. – четем: *„... 27 (декември 1836 г., третият ден на Коледа), ... тогда било Неделя и исходили на литии вне села и молилися о моровой язве ...“*

„... 10 (февруари 1837 г., празник на св. Харалампий), ... были мы на литии вне села со кресты и иконами...“[3]

Молитвите и процесиите обаче не са всесилни. Стихваща през зимата в добрия вариант, епидемията се разразява през пролетта и най-често през лятото. Тогава се връщат към най-старата практика за „*заключването на махалата*“, подобно на заораването на селата, при която двама мъже с два ключа вървят в обратни направления и при срещата ключовете трябва да съвпаднат. „*Заключването*“ придобива и буквално значение. Д-р Минчевич, член на Гражданската санитарна Дирекция, разказва след Освобождението, че при последната чумна епидемия в Търново имало *„един дързостен човек, дето се запасил с провизии и няколко месеца не пускал никого, всички стояли затворени вкъщи и оцелели“*. Като се има предвид, че по това време в града работи вече първият дипломиран български лекар д-р Марко Павлов, сведението на Пантелей Минчевич изглежда напълно реално[4]. Според материали от XIX в. санитарното изолиране на цели фамилии в къщите се съпровожда от други предохранителни мерки, за чието познаване най-важна роля имат появилите се професионални лекари и пътуващите из Европа студенти, учители, търговци и др.

Къщите и дворовете, вещите и дрехите се опушват заради тезата, че замърсеният въздух е един от основните причинители на чумата. Практиката на опушването е била много използвана и за обществени сгради. Така Гаврил Кръстевич съобщава, че гръцкото училище в Куручешме, Цариград било опушвано през лятото на 1837 г. веднага, щом се появил един случай на чума в него. Подобно на европейската практика се използват сяра или селитра, но отсъствието им профанира това действие. За опушването в с. Гинци, Софийско, използват треви от местността „Излаз“, където според поверието св. Архангел *„посякъл чумата“*. Вярвало се още, че циганите не заболяват, защото живеят в задимени колиби[5].

Заедно с опушването се изгарят дрипите и боклуците. Чистят се основно къщите, в някои села се правят нови, а старите, обикновено сламени или паянтови сгради, се изгарят. Епидемиите налагат строги разбирания за чистотата на дома. В Арбанаси пристигащите от далечните пътища търговци поради страх от болестите, включително и от чумата, са сваляли дрехите си в отделни помещения и са използвали банята. Впрочем тя е самостоятелно помещение в арбанашките къщи и говори наистина за поддържане на относително добра хигиена. Подобна баня, наричана „амам“, съществувала в стара чорбаджийска етрополска къща и била свързана с отоплителната печка и имала зидан под и канал за изтичане на водата. Добър пример за баня от началото на XIX в. е специалното помещение за къпане в пловдивската Хиндилянова къща. В „Записки за българите“ Любен Каравелов изтъква, че българката задължителното *„трябвало да лепи с вар къщните стени всеки месец, а тези, които не лепяли, се смятали за мръсни“*[6].

Във време на чума вратите се намазват с катран – още едно средство, смятано за предпазващо от болестта. Приготвянето на храните е много внимателно, продуктите се варят и се консумира много чесън. Нерядко той се носи в дрехите. Парите, чрез които твърде често става заразяването, се потапят в оцет. Дрехите се почистват от паразитите. В края на XVIII в. френският пътешественик Кузинери разказва, че при появата на чума в семейството на градския първенец Маноли Папазоглу в Сяр, той се задоволявал само да отдели един от други членовете на многобройната си челяд и „*да заеме дрехи от съседите, за да прочисти своите и на децата си*". По повод на облеклата властта периодично издава указания за строго придържане към установените норми за християни и мюсюлмани. Поради това редица елементи на старите български костюми са изоставяни. Но има няколко сведения, които правят по-особено впечатление със съвпаденията по време на чума. Иван Селимински съобщава за такава промяна в дрехите от 1812 г., която според него е била инициирана от Патриаршията. През декември 1812 г. в Габровско са премахнати сокаите като част от женската украса на главите. Пак в същото време, 1813 г., една приписка от Македония разказва за горенето на много дрехи: „*Да се знает кога излезе да кажует дете и го викаа Трайче от село Барбшур (Бабчур), много халк превърте и стори и да врлат сокаите, чултарете, везмото чорапите, убрусите, мониставa и петок стори да се держит и зимата бе ни зима тежка и студена мошне и мразови страшни – и скапия мошне килото пченица – 45 грш, маста – 3 грш; вълната – 60 пари и тогай падна прв на Пелистер и тогай много мака видохме за храна, за имането и за малово и големо. Сеиот свет бугарете го заверуваа детето, а власите и гръците не го веруа – и стори и да се изгорат халищата, сии изгореа много руба, лето 1813.*"[7]

Изгарянето на вълнените дрехи и къщна тъкън означава унищожаване на бълхите, причинители на чумата. Промяната в костюмите, отказът от старите груби найвече вълнени материи или елементи е сложен и дълъг процес. Той е подвластен на необходимостта от по-практични и удобни облекла с динамизирането на стопанския живот, на внушенията на църквата за скромност пред житейските несгоди и от страх пред властовите разпореждания. Независимо от обстоятелствата на промяната тя е имала положителна роля за ограничаване на заразните фактори за чумата. Ще припомним, че промяната в дрехите става, когато през 1810-1812 г. Сливен е заразен, 1811 г. Габрово е нападнато от чумата, а през 1813 г. епидемията вързлува навсякъде, включително и в Македония.

Върху къщите с болни от чума поставят знак – червени парцалчета или калпаци, подобно на знаците в европейските градове, поразени от болестта. До 30-те години на XIX в. не са известни целенасочени действия на централната власт за предпазване по време на чумата. Затова поведението на хората по места се е определяло от местната традиция, съхраняваща стари практики и акумулираща нови елементи за предпазване от чума, възприемани постепенно през XVIII в. от европейския опит и от европейските ядра по морските пристаница на империята. Кои са героите, помагали на болните и страдащите? По призвание и необходимост това са духовниците, длъжни да помагат на пасомите и да ги причестяват в последния им час. Независимо от страха традицията е побеждавала, а за да влезем в трагичността ѝ, ще цитираме Софроний Врачански за чумата от 1795 г. в Плевен: *„Прииде един поп да ми целува ръка. Гледам го, лицето му като огън запален. И като хочеше от мене да си пойде, чуям, другий поп му дума: Защо целуна на деспоти рука, не видиш ли себе си, како тя фатила чумата? Ала наистина беше тако, почто тая нощ умре. На утре приидоша да ищат от мене попове да го погребут. „Ако не пратиш – рече – поповете, я ний отхождаме на агата и уземеме ги силом да го погребут. Они досега вси чумавии погребоша, ами того попа защо да не погребут? И аз що да сторя пратих ги и погребоха го."*[8]

В Рилския манастир по време на епидемията от 1804 г. най-полезна била дейността на духовник Теодосий. Въпреки бягството на мнозина монаси и страха той единствен се грижил за многото заболели и за преминалите в отвъдното. Според една теза Теодосий е дядо на отец Неофит Рилски и в духа на новото време е предприел забележителни дела в полза на манастира. През 1837 г. в Котел грижата за изоставените болни поема архиерей Герасим. За него летописецът Жендьо Вичев пише: „*в чумавата година ... онзи архиерей Господин Г. Герасим много труд показа, ходеше от колиба на колиба и даваше лечина на болните*“. В Момчиловци и родопските села наоколо утешение за скърбящите оцелели от чумата през 1838 г. давал поп Глигорко, всички го търсили за утеха и насърчение[9].

Твърде силен е споменът за дейността на отец Зотик в Търново и района. Йеросхимонахът, наричан още Зосима, възстановява в 1825 г. разрушения Преображенски манастир и подпомага създаването на девическия манастир „Св. Никола“ към 1832 -1833 г. в Арбанаси. Славейков свидетелства, че цяло Търново го почитало като свят човек. В архива на краеведа Никола Каранешев са запазени спомените, според които отец Зотик се заел да подпомага бедстващото население по време на чумата от 1837 г. и най-вече останалите деца без родители и старите хора без средства. Отворил житницата на манастира „Св. Никола“, организирал приготвяне на хляб и храна; поддържал много деца и възрастни от цялата околност. Въпреки предупрежденията отецът посещавал чумавите в Преображенския манастир и в Арбанаси: „ *... аз знам, че ще вляза в огъня. В тая работа е добре човек да се потули настрана. Ама аз не мога.* “ Заразен, той умира от чума на 30 декември 1838 г., погребан е в Преображенския манастир и е канонизиран от българската църква[10].

Особено полезна е дейността на мисионерите в българските католически епархии по време на епидемии. Те са добре осведомени относно белезите и фазите в развитието на болестта, формите на проявлението ѝ, както и за основните предпазни средства. Във всичките си донесения до Ватикана отците подчертават изключително трудните условия за живот и работа, липсата на обществена хигиена и най-вече на достатъчно просвета за ограничаване на болестта. Много остра е критиката им към поведението на турците и най-вече на официалната власт, неинтересуваща се от разпространението на заразата. За тях е очевидно, че безконтролното скитане от град на град, фаталните суеверия, небрежността към собственото здраве превръщат чумата в постоянен, покосяващ бич за Османската империя. Много от мисионерите стават нейни жертви.

Докладите на отците – пасионисти, доказват системната им работа, въпреки трудностите и ужасяващите условия. Монсеньор Франциско Ферери, епископ на Никопол, полага изключителни грижи за българите в с. Чопля, недалеч от Букурещ и заразен при изповед на беден човек, умира от чума на 4 ноември 1813 г. Отец Раймондо Морния в писмата си от същата година пише за работата в района на Букурещ: *„...аз стоя винаги сред трупове, с които са задръстени и препълнени улиците, пълни са и къщите и сред толкова трупове и такава зараза любещият Бог все още ме запазва здрав и силен...“* Той умира, заразен от болните, с които се среща по време на същата епидемия в Чопля. За отец Пиетро Молинари се отбелязва: *„По време на чумната епидемия (1813 г.) не пестеше сили, отзоваваше се навсякъде и непрестанно обикаляше селата, за да помогне на бедните нещастници, на болните, а на края и той бе заразен от инфекциозната болест, която го закова на легло в продължение на два месеца и никой не можа да го види. В долната част на корема имаше подутина, от чиито отвор излизаше всичко, което поемаше от устата. Викаше и непрестанно страдаше, вонята беше непоносима, по-*

ради която никой не го обслужваше. Няколкократно бе подпомаган със светите Тайнства и умря сред неописуеми мъки, отдавайки хубавата си душа на Бога."[11]

Поради епидемията през 1825 г. отците-пасионисти се насочват към Белене, където избухналата чума продължава година и половина. Благодарение на мерките им за ограничаване на болестта жертвите били несравнимо по-малко от 1813 г. Заразен бил отец Монети, но преживял чумата. Подобни грижи предприемат отците – пасионисти през 1829 г. за българите-католици в Букурещ и близкото с. Чопля. През чумната 1837 г. отец Пициканела, подкрепен от войводата на Свищов, се оттеглил в католическото село Ореш, където приложил познатите санитарни европейски мерки. Според сведенията на отците до Ватикана по-разумните турци се придържали към мисионерските съвети[12].

През 30-те и 40-те години на XIX в. в обстановка на реформи и усилия за европейско духовно обновление инициативата за защита на населението при епидемиите се поема от частни лица или от общините. По предание през чумната епидемия от началото на 30-те години в Търново търговецът Велчо Атанасов превърнал магазина си на Баждарлъка в лазарет и успял да излекува мнозина. През 1838 г. в Габрово вероятно с общинско решение към махалите се създават изолационни лагери за чумави. На тях била носена храна от роднините, но без да установяват контакти с болните. Габровският търговец дядо Матю Илийчин с мъка записал в Светчето си, че при завръщането му от Узунджовския панаир намерил жена си чумава и изпъдена в лагера на Скокова поляна, където и родила. От края на същата 1838 г. в Плевенската кондика е вписано поучение, вероятно на врачанския владика, относно семейните празнества и се правят ред ограничения, между които на големите дарове и на броя поканени сватбари. Без да има пряка връзка с проявяващата се чума по това време, ограничаването на събиранията е имало положителен ефект за спиране на епидемията. Църковната община в Плевен отпуска финансови средства за бедните през 1848 г. по време на холерата, когато изхранването при много високите цени е голям проблем[13].

Важен елемент на предпазването от чумата и нейното ограничаване е своевременното погребване на мъртвите. Сведенията са разнообразни и сочат, че големите епидемии са създавали огромни трудности за намирането на хора, готови да рискуват себе си. В спомените се подчертава, че те са доброволци, а не наети от общината или държавата. Обикновено това са чужди на местната общност люде, наричани чокли в Плевеско, Лясковец, и гозгунджии в Асеновград, Яворово и др. В повечето случаи те са бегълци от други зачумени места или пък са влашки цигани, намазани с катран. Това прави поведението им свободно от нормите на нормалния живот и те често крадат опустелите къщи, та дори мъртвите. Юрдан Трифонов разказва за двама плевенчани, оздравели от болестта и окуражени станали чокли, пийвайки си от доброто вино на празните къщи. Когато цялото семейство е загинало, чоклите само подсичали подпорните греди на тогавашните малки къщички, които се сгромолясвали, затрупвайки стопаните си завинаги. Гробари ставали предимно преживелите чумата, защото се смятало, че не могат да се заразят пак. Всъщност това поставя въпроса за имунитета срещу болестта[14].

Съвременната медицина твърди, че имунитетът е относителен и повторно заболяване с летален изход е напълно възможно. Сведенията за онази епоха посочват твърде разнообразни случаи на заразяване до два или дори до три пъти, без фатален изход за жертвата. Преводачът на д-р Ами Буе по време на пътуването му из българските земи твърди, че е преживял чумата два пъти.

Известният гръцки лекар, професор в Отонския университет Анастасиус Георгиадис Левкиас, боледува в детската си възраст три пъти от чума през 1784, 1793 и 1795 г. в Пловдив. Следователно можем да допуснем, че поне малка част от хората, боледувайки от чума, са изграждали известен имунитет. Той им е помагал при следващите епидемии. Така например Георгиадис, след завършването и след две години стаж в парижките болници, към 1808 г. се установява в Букурещ и до 1821 г. упражнява там професията си. Можем да допуснем, че по време на ужасната епидемия от 1813 г. той е преживял отново чумата, но без да се разболява, тъй като в спомените му такъв факт не е отбелязан[15].

Натрупването на имунитет обаче е било твърде слабо и инцидентно, поради което малцина са смелите при развихрянето на чумата. Отсъствието на официална политика и правила за общ ред по време на епидемии е позволявало безразборно погребване на чумавите, за което имаме многорбойни свидетелства на местната памет. Особено типични са те в селата. Раковски разказва за покъртителната картина на осеяната с чумави гробища долина под Котел. В с. Славеино, Родопите останалата единствена старица Иглика Цюпюска, чието име се помни от много поколения, наглеждала болните и погребвала с кука мъртвите в двора или градината на стопанина. Пътешествениците, преминаващи нашите земи по време на чума, често съобщават за непоносимите миазми, носещи се от пресните и плитки гробове край големите градове. В пътните си бележки Ами Буе отбелязва препълнените гробища, приличащи на разорани ниви и носещата се нетърпима воня. Опасността от ново заразяване е била огромна[16].

Извънредните ситуации са налагали обхващането на нови пространства за мъртвите, но традицията е запазвала много от турските гробища около джамиите и текетата в града. Гробищата на християните също не са се променяли и обикновено те остават в близост до махленските или селски църкви. За по-специални мерки в тези случаи са известни масовите гробове в двора на църквата „Св. Архангели“ в Арбанаси, където археологическите наблюдения показват използването на негасена вар. Вероятно под влиянието на европейската практика са възниквали и отделни, наричани чумави гробища. В Пирдоп чумното гробище от 1828 г. е на оброка „Св. Георги“. По време на руския военен поход през 1828 г. островът „Св. Иван“ край Созопол е място за погребване на чумавите от сухопътната и морската армия, които са многобройни в началото на войната. Виктор Тепляков съобщава през 1829 г. за старото чумно гробище край западната крепостна врата на Варна, вероятно от 1813 г. През 1836 г. в Белица, Търновско, се създава чумаво гробище над р. Бяла река. Според К. Моравенов около пловдивската църква „Св. Петка“ се погребвали мъртъвците от чума и холера. Тези масови гробове оставят трайна и зловеща диря в топонимията. Така в с. Ерул, Трънско съществува местност Смърдан, където се намират т.нар. „чумави дупки“, местата за злочестите покосени от болестта. Спомените за чумавите гробища и почитането на мъртвите там се запазва приблизително докъм Първата световна война, но в отделни райони топонимите се срещат и сега[17].

Безрадостните гледки на пораженията от чумата са съжителствали някак естествено с белезите на възраждащия се живот. Граф д’Отрив споделя настроенията си от Силистра през 1785 г.: *„Околностите на Силистра са покрити с новоизкопани гробове; те изглеждат пусти и печални, а въображението си представя смъртта, заобиколена от трупове и агонизиращи хора, бълваща от отвратителната си уста отровите на заразата. Сред ужасите на тази сцена не мога да изкажа* *впечатлението, което ми направи едно хвърчило, което се издигаше във въздуха и щастливо се носеше над града. Представата за група деца, тичащи и играещи около въжето, ми дойде веднага наум. Смехът им, който ми се стори, че чувам, разпръсна тъжните видения, които ме преследваха, и двете хиляди българи, турци, арменци, християни, които бяха дошли да видят нашите знамена, да чуят нашите свирки и да ядат от ръцете ни в продължение на повече от час, не ме ужасиха благодарение на хвърчилото и на това множество щастливи деца, на чието безгрижие е много по-приятно да подражаваш, отколкото на мрачната предвидливост на умните...*“[18]

Предвидливостта, макар мрачна, изисква както видяхме спазването на редица ограничения, за които без съмнение граф Д’Отрив е бил добре осведомен. Онова, което европейците отдавна познават, но не намират тук за своя изненада въпреки тежките и чести чумни епидемии, е карантинната система. Историята на санитарната защита пред навлизащите от изток епидемии е дълга и интересна, но тук ще отбележим само основните моменти, които засягат Балканите. През 1377 г. Дубровник и Венеция организират карантина, а през 1423 г. Венеция създава на островчето св. Мария от Назарет първия лазарет. Тъй като изчаквателния срок в изолаторите обикновено траел 40 дни, този метод за предпазване от болестите бил наречен карантина. Постепенно много градове по Средиземноморието предприемат карантинни мерки срещу идващата чумна зараза с левантинските кораби и търговци. В края на XVII в. инициативата се поема от държавите, като здравните и карантинни инструкции все повече се универсализират. В големите морски пристанища на Венеция, Марсилия, Триест, Малта и др. се изграждат лазарети със специални помещения за пътниците и стоките, подлагани на карантина с различна продължителност. Тя е в зависимост от мястото на чумните епидемии и сериозността, с която са се развивали. Венецианският опит, който се използва нашироко от останалите участници в активната източна търговия, включва използването на армията при санитарната защита от епидемиите. Фактически средиземноморските държави създават строги здравно-охранителни правила, за да се предпазят от чумата на Леванта и опита на морските карантини се прилага за сухопътните връзки в цяла Европа[19].

Карантинна система на Балканите се организира за първи път след сключването на Пожаревацкия мир от 1718 г. На Австрийската империя съгласно договора са преотстъпени Трансилвания, земите на юг от р. Сава в Сърбия и Малка Влахия. При това клаузите на споразумението според договора създават твърде благоприятни предпоставки за разширяване на стопанските и търговски връзки между двете империи. Чумата обаче, идваща от Балканите, залива централна Европа от 1708 до 1714 г., а примерът със заразяването на Марсилия от 1720 г. чрез търговията е показателен за рисковете, които грозят Хабсбургската империя. Към императорския двор е създадена санитарна комисия за борба с епидемиите, включително и чумата. Медицински персонал е изпратен в граничните провиции на Хърватия, Славония, Сърбия, Малка Влахия и Трансилвания. Карантинни станиции в скромни дървени постройки се появяват по водните граници с Османската империя: по р. Тиса, Сава, Олт. В Радуевац, до р. Тимок, е създадена служба, в която на карантина се подлагат всички, идващи от османските земи. Появяват се локални санитарни комисии във важните търговски центрове Сибиу и Брашов през 1737 г. В село Излаз (дн.Ислас) на р. Дунав, западно от устието на р. Олт, последното от владенията на австрийския император във Влашко до 1740 г., е устроена карантинна служба. В нея работят един лекар и хирург, но тя е опожарена по време на войната 1736-1739 г.[20]

Военните действия през тези години улесняват разрастванането на нова чумна епидемия в Трансилвания, Банат, Унгария и Моравия. Предприетите мерки я ограничават, като се засилва граничното наблюдение към Влахия и Молдова. През 1754 г. е построен лазарет в Земун. Всъщност в периода от 1737 до 1751 г. се извършват редица реформи във функционирането на границите на Австрийската империя. Създаден е своеобразен *лимес,* чиято военна организация е напълно приспособена да бъде и санитарен кордон. Санитарната система, изцяло интегрирана във военната гранична структура, включва пет санитарни комисии в Карловац, Загреб, Осиек, Тимишоара и Сибиу. По протежение на границата са разположени последователно постове с постоянно военно присъствие. При поява на чума в Турция санитарният кордон ангажира 4000 души, а ако болестта започва да се разширява, особено в граничните провинции и в Цариград, броят на заетите в санитарната охрана нараства между 7000 до 11 000 души.

При този строг санитарно-военен кордон свободните връзки с османските поданици по границите са силно редуцирани. Изграждат се специални места за търговските контакти и за преминаване в Австрийката империя. На немски език местата за срещите между австрийските и турските търговци са наричани „Rastelles“ и за тях обикновено са избирани пусти и естествено изолирани пространства, в близост до важни пътища към Османската империя. При силни и продължителни епидемии тези места се затварят. Пресичането на границата става само през т.нар. Kontumazanstal, лазарет, чрез който се контролира трафика, а влизащите търговци и пътници се подлагат на прочистване и карантина. Първият е в Земун, а останалите са строени след 1770 г.; в края на XVIII в.

лазаретите са вече над десет. Терминът намираме в кореспонденцията и документите на някои български търговски фамилии като „котроманц“, в резултат от прекия им досег със системата на карантините по австро-турската граница. Тъй като нямаме българско описание на лазаретите, ето впечатленията на английския пътешественик Робърт Уолш: „*Сградата на карантината се намира в една долинка на бреговете на р. Олт. Тук има около двадесетина къщи, приличащи на колиби от галско село, един параклис и една гостилница, които съставят селището, заобиколено от покрити с гори планини. Шест къщи са за затваряне на идващите от Турция, останалите са за персонала един директор, един доктор, двама секретари, един контрольор и един инспектор, дванадесет домашни прислужници и четиридесет войници. Къщите за карантината са отделени от останалите, те са от дърво, гипсирани и боядисани в бяло. Всяка една е заобиколена с осем или девет стъпала ...Като критикува лошо оборудваните стаи и чистотата в тях, Уолш добавя: Докторът, този беден човек, ной-невежият в своята професия, не знаеше никакъв друг език, освен немския. Опитах да се разбера с него на френски, италиански, дори на латински, но той не можа да ми отговори. Остана до вратата на стаята ми, наблюбавайки ме няколко минути и ме остави да медитирам сам. На сутринта вратата се отвори и видях, че влиза един немец с лула в устата. След като дълго се разхождa, пуши и храчи, си оправи леглото до мене и ми каза на лош италиански, че е дошъл да ме пази. Така се оказах затворник, без право на минута самота. ... На края дойде последният ден от трите седмици на задържането ми и бях информиран, че на следващия ден мога да си тръгна. Докторът дойде на сутринта. Човекът, който го придружаваше, носеше мангал, в който хвърли наколко щипки* *селитра и след като направи няколко обиколки около мене като магьосник, аз бях прочистен. Инстекторът дойде и прегледа моите дрехи, натрупани в един ъгъл на стаята, тъй като съм ги носил по време на пътуването си в заразените места, но те бяха сложени там, без да бъдат прочистени нито на въздух, нито с вода.*"[21]

Претенциозният английски пътешественик с право критикува небрежността в селището и в дезинфекцията на дрехите, голямата продължителност на карантината, макар че има други лазарети, в които тя трае около четиридесет дни. Проследявайки пътуването на Йован Раич от Света гора до Австрия, изследователят Станиша Войнович установява, че той преминава през Сяр, Дечани, Ниш, Белград и след четирдесет и два дни карантина в Панчево е пристигнал в Сремски Карловци на 25 декември 1758 г.[22] Независимо от недостатъците санитарният кордон, създаден от австрийците, фактически осъществява сухопътното опазване на Европа от чумата на Балканите. Ефективността на предпазните мерки, вземани в лазаретите, макар не винаги сигурна, е впечатлявала българските търговци, хората, които най-често са влизали в контакти с Хабсбургската империя. Затова е вероятно тъкмо те да са възприемали постепенно нормите на поведение и отношение към епидемиите, пренасяйки ги в своите родни места. Опушването, прочистването или смяната на дрехите, изолиращите лагери и други мерки, вземани от българите, можахме да проследим предимно в началото на XIX в. Тази система видяхме е утвърдена напълно и няма съмнение, че те са били резултат на влиянието от австрийската санитарна практика.

Очерталият се строг охранителен контрол по суша и по море, осъществяван от различните европейски държави, влияе положително и върху отношението на местните, провинциални власти към чумния проблем в Османската империя. През първата половина на XVIII в. в Смирна се появява гръцка болница за чумави, а в 1754 г. в Солун е открита френска болница за чумави, която приема и православни християни. Към 1754 г. съществува описание на о-в Хиос, според което: „*жителите му имат правила за чумата както в християнска Европа: те избират чрез гласуване (говоря за тези, които са християни) всяка година здравни интенданти, които са длъжни да се грижат за болните от чума в болниците, за заразените къщи, за дезинфекцията на дрехите и мебелите, да погребват мъртвите, предшествани от глашатай, който да оповестява на хората да се отстранят от пътя на процесията*"[23].

По времето на султан Селим III за първи път създаденото към Истанбулския морски арсенал медицинско училище полага усилия за унищожаване на чумата. С обяснението, че чумата се дължи на мръсния въздух и околна среда, през 1812 г. в Истанбул властта издава ферман за поддържане чистотата по улиците, жилищата и хановете. Предприема се разрушаване на редица кафенета, магазинчета за плодове, бръснарници, бекярски стаи и други сгради, главно в Бахчекапасъ и в района на Галата, смятани за източници на болестта. Мнозина отцепили се паши и аяни също предприемат ограничения за предпазване от чумата. През 1812-1813 г. Али паша Тепеденли заповядва всяка поща и приносителят ѝ да бъдат опушвани. С разрастването на епидемията той поставя въоръжени пазачи в планинската верига на Пиндар, за да принуди идващите от Тесалия да се подложат на период на наблюдение, т.е. на карантина. Неговият близък роднина Джеладин бей, управител на Охрид и района, също предприел охранителни мерки срещу чумата, появила се в града през 1810 и 1816 г. Под влияние на неговия доктор Чала Коста, грък от Янина, той поставил карантина на границите на владенията си. През 1816 г. чумата се появила в махалите Кошишча и Воска, той ги заобиколил с кордон, забранил смесването с другите хора, а на оградените било изпращана храна по езерото. Заразяваните били изгонвани от града. По спомени, разказвани и сега, до двете средновековни църкви в близост до крепостната стена на града – св. Богородица Болничка и св. Никола Болнички, са били създадени женски и мъжки лазарети за карантинен престой на идващите пътници. Подобни действия предприема по време на същата голяма епидемия египетският владетел Мухамед Али. През юни 1813 г. той изолира Алекснадрия с войскови кордон и нарежда карантина. Всеки кораб, идващ от Кайро, остава за двадесет и пет дни карантина, а за всеки идващ от Леванта – единадесет. Създаден е лазарет с инспектор и лекар[24].

В края на XVIII в. някои от господарите на Влахия и Молдова също предприемат мерки срещу чумата. Влашкият владетел Михаил Суцо нарежда през 1784 г. да бъдат изгорени къщите на чумавите в Букурещ и започва изграждането на три лазарета в околоностите на града. На следващата година отново по негова инициатива се определя шестдневна карантина в дунавския град Калараш за всеки идващ от Силистра, където по това време има чума. През 1798 г. Константин Хангери пред новата чумна атака поставя под контрол влизането в Букурещ, затворени са кафенетата, забранява се продажбата на употребявани дрехи, просяците са отпратени в манастирите, а циганите изловени. През 1813 г. управителят на Влахия изгражда охранителна линия, допълнена с карантина на градовете между Дунав и Букурещ. Както вече разгледахме обхвата на тази епидемия, предприеманите мерки са напразни усилия, тъй като след известно забавяне чумата е превземала големи пространства въпреки кордоните, карантината и охраната[25].

Специални мерки за охрана от чумната зараза по границите с Турция взема Русия. В записка на генерал-адютант Киселев от 1 ноември 1825 г. се посочва, че границата по течението на р. Дунав и Прут е слаба естествена преграда от чумата, поради което се налага създаването на постоянен контрол по примера на австрийските погранични батальони. Става дума за необходимостта да се реформират пограничните части за по-голяма бдителност при опасност от болестта. Предлага се организирането на специално военно поселение по границите, съставено от войници ветерани и предназначено единствено да пази границите от чумната зараза, така че да изпълнява ролята на сериозен санитарен кордон. Предвижда се създаването и на лазарети за болните[26].

В българските земи по-системното налагане на карантината се извършва от руската армия през войната от 1828-1829 г. Карантина е организирана във важните военни пунктове от основната линия за настъплението на армията към Цариград. Към главния военен щаб е учреден особен комитет за прекратяване на чумната зараза, възникнала още в началото на военните действия. С превземането на Варна са предприети специални карантинни мерки против избухналата чума в града и околностите. Градските врати са затворени, възниква чумна болница, представляваща ужасяващо зрелище, откъдето през някои дни на август 1829 г. изнасят до триста жертви. Мерките не прекратяват бедствието, унищожило почти изцяло Десета пехотна дивизия, разположена във Варна. В Бургас карантината е настанена в изоставена турска къща на залива, на известно разстояние от града. Карантинните мерки не принесли особена полза, защото често се обръщали в обикновена формалност, изпълнявана доста немарливо. Тука е организирана болница за чумави, в която според Сеиже голям брой от хората са били спасени. Мерки против чумата са взети и в Анхиало (Поморие). Създадена е болница за чумави и по заповед на ген. Рот е формирана превантивна болница, само за заподозрени заразени.

Заради интензивността на чумните заболявания в Айтос руският гарнизон е изтеглен. Градът е обкръжен с кордон от войска, със забраната да не се влиза или излиза оттам. С превземането на Одрин руската армия използва добре поддържаната болница до Селимовата джамия. По уверенията на Сеиже чумата не се разпространила в града благодарение на строгите руски мерки. След напускането му обаче чумният бич извършил страшни опустошения и османските власти с помощта на френската легация прилагат карантина за пресичане на епидемията[27].

С оглед на изтеглянето на армията и на хилядите бежанци към Русия са организирани редица карантинни пунктове. Генерал Киселев през 1830 г. създава санитарната защита, като използва естествената преграда на река Дунав. Най-важните карантинни заведения са в Галац, в Молдова, в Браила за Влахия и Гюргево, разположено на важния път за Истанбул. От второстепенните пунктове по протежение на реката за нашите пътища към севера са важни тези в Калъраш срещу Силистра, Пюа Петра – Хърсово, Зимнич – Свищов, Турну Мъгуреле – Никопол, Калафат – Видин, Северин – Кладово. Най-краткият карантинен срок е в Пюа Петра. Всички санитарни учреждения са изградени по австрийски модел и карантината варира според преценката на властите от седем до петнадесет дни. В Галац карантината за пътниците е от 7 до 14 дни, с добре организиран лазарет. Вещите и стоките са подложени на потапяне, а след това дълго проветрявани. Тези, които не могат да издържат такова третиране, се опушват с хлор или сяра. Срещу нелегалното преминаване на Дунава се създава санитарен кордон от войници, който фактически продължава на северозапад с този, организиран от австрийците[28].

Разгледаните мерки, предприемани при различни обстоятелства против чумата, на Балканите са имали краткотраен и непостоянен ефект. Причините за това са в тяхната непоследователност и ненавременност, защото повечето от тях се предприемат при изявени епидемии. В много от случаите мерките срещу чумата са локални, без координация между действията в отделните области. Инициативите на българите по места, на някои регионални управители или на руските военни са европейски: задържане на пътниците и контрол над тях, опушване и дезинфекция чрез парфюми или оцет, разрушаване на чумави къщи, – все мерки с променлив успех в Европа и тук в българските земи. При това трябва да приемем, че именно тези действия са натрупвали известен опит и увереност, че болестта може да бъде спряна. Най-вече са променяли безпомощното, примирено поведение с манталитета на действената защита.

Първите по-системни и масово организирани предпазни мерки се вземат от официалната власт през 30-те години на XIX в. По време на голямата холерна епидемия в Истанбул от 1831-1832 г. за първи път е приложена петдневна карантина за корабите, пристигащи по Черно море в голямото пристанище. С развитието на чумата от 1834 г. за първи път по отношение на провинцията Високата порта нарежда карантина за влизащите в Смирна кораби. В столицата е разкрит вторият карантинен пункт през 1835 г. в Чанак кале, когато епидемията се развихря. Безспорно е значението на новаторските настроения сред управляващите, започнали реформите. Саксонският търговски агент Г. Д. Шнайдер съобщава от Цариград в писмата си до саксонския финансов министър Цешау през ноември 1835г. следното: *„Чумата като така често прекъсва стокообмена и* *отнася хиляди жертви принадлежи за съжаление към тукашните злини. Трябваше да се нареди едно общо, строго прочистване на цялото население и всички жилища в Цариград, за да се унищожи епидемията и след това с целесъобразни хигиенни мерки за всички параходи от Трапезунд, Сирия и Египет да се попречи за ново пренасяне на болестта.*"[29]

През 1836 г. султанска заповед до всички паши нарежда да се вземат предпазни мерки срещу разпространението на болестта в районите, които управляват. Някои от тях се съобразяват със заповедта и организират известна охрана. Софийският паша забранява на жителите да напускат града, когато той вече е завладян от чумата и се очаква нейното разпространение. Пашата на Ниш спира жителите на заразения Пирот да влизат в Ниш, организира един вид карантина, подсилена с военни постове по пътищата. Забраната да се излиза от Скопие и Солун е подкрепена със санитарен кордон. Управителите на Русе и Силистра създават около градовете си карантина от дванадесет дена. Подобни са усилията да се предпази и Битоля. Тези сведения главно по впечатленията на Ами Буе намират потвръждение и от българските източници[30].

Нашите сведения разказват за ограничения на пътуванията към 1836-1838 г. Захари Зограф съобщава в писмо от 21 ноември 1836 г. до Неофит Рилски за епидемията в Пловдив и намеренията в Копривщица „*да тургат карантина*". В писмо на велешки граждани до игумена на Рилския манастир се изтъква като причина за прекъснатата кореспонденция „*спирането на пътищата поради чумата*". Според колективната памет на селяните от Софийско властта забранила да ходят на пазар в София. Същата заповед по спомени се констатира за видинските села и Видин.

Макар частично, утвърждаването на карантинната система за българите се откроява като събитие. Цани Гинчев разказва, че с. Белица, Търновско било затворено през епидемията от 1836-1837 г., от него не пускали да се излиза, нито да се влиза. Енидже Вардар е затворен град по време на чумата от 1837 г. Пазачи препятстват влизането в него, а постът им е установен в един чифлик на около половин час път от града. Подобни мерки предприемат отците-пасионисти в северноблъгарските села Ореш, Трънчовица и др.[31] Ограниченията не са били задължителни и въведени навсякъде. Доказателство за това дават многобройните разгледани вече бягства, пък и интересните сведения за пътуванията на известни българи тъкмо през 1837 г. Аверкий п. Стоянов напуска Видин на 4 май 1837 г., прекарва двадесет дни в Търново, един месец в Одрин и един месец в Цариград, оттук заминава за Галац, където стоял под карантина двадесет и три дни. През лятото на 1837 г. Неофит Рилски предприема пътуване до Света гора, за което съобщава на кратко и без особени препятствия[32]. Така нарежданията за предохранителни мерки срещу чумата се оказват ненавременни и неизпълнени, една от причините за тяхната неефективност.

Междувременно чумната епидемия от 1836-1838 г. става причина за изграждането на действена санитарна защита на младите държави – Сърбия и Гърция. И за тях основен е австрийският модел. Ето едно интересно описание на сръбско-турската граница: *„По всички турски граници са издигнати бариери или са засадени храсти с бодливи клони; има полицейски постове с разстояние левга и половина до две помежду им, с идеята, че тези патрули са необходими за охрана на границата и че не бива да им се пречи да нарушават правилата... Милициите играят ролята на санитарен кордон в Сърбия така, както в Унгария, с тази разлика в последната, че ако гражданите ѝ са задължени да бъдат войници,* *не плащат данъци като останалите. В Сърбия, напротив, те се издължават като другите, което не ми се струва справедливо, макар че ги оставят да се занимават с различни занаяти, докато стоят на пост.*"[33]

Огражденията са непрекъснати по границата между Сърбия и Турция с пет лазарета. Най-основният е в Алексинац, където през пролетта на 1837 г., когато чумната епидемия се разраства, са задържани под карантина близо хиляда и двеста души в едно обширно пространство с дървена ограда. Всъщност за по-издигнатата класа има три-четири чисти колиби и няколко големи хамбари за селяните, обширен двор за стоките и приемна. Санитарният състав включва един немски лекар и двама чиновници, изтеглени от карантина в Унгария. Последната чумна епидемия предизвиква удължаване на карантинния престой. Според нарежданията на княз Милош Обренович още през ноември на 1836 г. от пет дни те стават десет, а през декември същата година – двадесет. За някои от стоките карантината през лятото на 1837 г. нараства до тридесет дни. Увеличава се пограничната милиця, но неуредиците в пропускането на пътниците – търговци, работници, дюлгери и други водят до това, че болестта пресича границата и порязява множество селища по пътя Ниш – Белград. С намесата на австрийските санитарни власти в Земун сръбската санитарна организация започва да функционира значително по-добре[34].

В Гърция санитарната защита е организирана по суша и море. Сухопътната обхваща трите основни пътища, които пресичат турската граница. Всеки един от тях стига до лазарет, разположен на гръцка територия. Създадени са „приемни" по подобие на австрийските Rastelles. В случай на чума в Тесалия границата се затваря, армията окупира достъпните пътища. В спокойно време карантината трае от девет дни за пътниците до петнадесет за търговците. Много по-важни за Гърция са морските връзки и за това санитарното им наблюдение е строго и доста организирано. Създадени са два типа лазарети – държавни, които приемат всички гръцки и чужди кораби и общински, обслужващи само гръцки кораби. Най-важните сред тях са в Пирея, Сирос, Санторини и др., обслужващи огромен поток от изток и запад. Гаврил Кръстевич на връщане от Франция(?) престоява в карантинния пукт на Сирос вероятно в края на 1843 г., преди да се установи в Цариград[35].

Османските управляващи и най-вече държавниците, с които работи султана реформатор Махмуд II, изживяват твърде дълъг път за възприемане и налагане на карантинната система. Колебанията са свързани с опасностите от вълнения сред „шериатското общество" поради преобладаващото мнение, че чумата не е заразна. Несигурността се поддържа със страха от провал пред европейските държави поради значителните организационни трудности в работата по създаването на карантинната система. За това тъкмо във времето на най-силните прояви на чумата от 1835-1837 г. управленското решение е само за временна карантина и както видяхме в българските райони, то не е прилагано стриктно и строго. Може би най-решителна помощ на реформаторите оказва един доклад на лекуващия болни от чума Антоан Лего. В него се изяснявали методите на европейците за борба със заразните болести и се доказвало, че прилагането им е напълно възможно в Османската империя. Махмуд II и свиканият съвет от Високата порта обсъждат пространно подробностите по карантината и особено детайлите от гледна точка на шериата. Богословите посочват мнения от някои хадиси, фетви и брошури и изяснили пред съвета, че предпазването от чума е законосъобразно и че карантината не противоречи на шериата. Публикувана е фетва в същия дух.

Едва през март 1838 г. властта в Османската империя предприема организирани действия, за да въведе новите санитарни мерки: лазаретите, санитарните кордони, карантините. През периода юни–декември същата година започва да се създава обширен лазарет в Истанбул на азиатския бряг на Босфора с персонал от шестдесет души – лекари, хирурзи, фармацевти, медицински сестри, хамали. Той е открит тържествено на 28 декември 1838 г. лично от султан Махмуд II. През същите шест месеца е създаден и Санитарен съвет на Османската империя. С активната намеса на европейските държави в духа на реформите той придобива интернационален облик. Съветът е разположен в Галата и първоначално има дванадесет членове: двама турци, единият от които е Хифзи Мустафа паша, председател на комисията, и десет европейци – петима лекари и петима представители на Великите сили. Двама медици са австрийци, поканени заради опита на Хабсбургската империя в борбата срещу заразите от изтока. Смъртта на султана на 28 юни 1839 г. създава известна несигурност за Санитарния съвет. След официалното оповестяване на реформената политика с Гюлханския Хатишериф от Абдул Меджид съветът се превръща във Върховен санитарен съвет на империята[36].

Австрийският лекар д-р Минас изготвя основната инструкция за изграждане на карантинната система в империята. Специално внимание се отделя на защитата на столицата, като се създават за идващите от Румелия през квартал Бююк чекмедже къщи за карантинни изолатори. Възприема се Таш хан да бъде преустроен за лазарет на пътя за Бююк чекмедже. Столицата е разделена на няколко части, следени от назначен лекар и чиновник. Задълженията им са да установяват и лекуват чумноболни и да уведомяват карантинната служба за предохранителни мерки. Първоначално в Истанбул, а с уреждането на карантинни станции в големите имперски градове се нарежда да се следи строго за починалите и никой да не бъде погребван без писмо с печат от карантинните служби. Ако някой е починал от чума, се прави дезинфекция и всичко необходимо според местния карантинен съвет[37].

Промените и решителността на властите да се сложат прегради пред чумата се чувстват и в българските провинции, особено там, където стопанските и другите контакти са най-интензивни – по р. Дунав и Черно море. През 1838 г. в Добруджа се разкрива мрежа от противочумни карантинни станции – Сулина, Тулча, Исакча, Хърсово, Кюстенджа, Боазкьой, Тутракан, Каварна. Постепенно карантинната мрежа се разраства, но тя търпи и корекции, като някои от станциите са обединени. Рано възникват станциите във Видин и Силистра – през 1839 г. Едно от първите сведения за работата на карантината в Силистра е от 1840 г. Впрочем можем да отбележим, че с известни разширения и подобрения тази станция съществува до 1940-1941 г. Според турски документи към 1841 г. в българските провинции или в близост до тях са изградени карантинни служби с директори и лекари в следните градове: Солун, Кавала, Одрин, Пловдив, Битоля, Скопие, Ниш, София, Сливен, Поморие, Търново, Шумен, Видин, Силистра, Варна и Русе, Кюстенджа. Карантинните служби разполагат с изолатор, обикновени дезинфекционни средства – сапун, оцет, сяра за опушване, вар за погребване на мъртвите. Дори при примитивните средства и условия за работа, известно нехайство, мудност и подкупност, те все пак са прекъсвали възможността за разпространение на епидемиите. Карантинните пунктове из българските земи представляват една здрава предохранителна мрежа срещу чумата по основните пътища и за най-важните търговски и административни центрове[38].

Към 1841 г. карантините вече работят сравнително строго и се изискват открити пътни листове, в които се отбелязва мястото откъдето са тръгнали пътниците и има ли чума в него, развитието на болестта и общото здравно състояние на околността. В писмо до Неофит Рилски рилският монах Методии съобщава на 3 май 1841 г. за дългото си пътуване до Пловдив : *„Тъй като в пътните листове не е ясно дали в нашето място има чума или не, на моста на Пазарджик карантинаджията ни каза: „Вие и без друго трябва да пазите карантина, колкото определя царското кануннаме“. И пазех шест дни, през които нямахме право да излезем вън, нито със света да правим среща, като че бяхме чумави...“*[39]

Карантинни мерки се вземат и в самите сгради, където има случаи на чума. Така известната Велика народна школа, гръцкото училище в Цариград, е затворено през 1837 г. поради починало момче от чума. Карантината е въведена от учителя и е пазена строго два месеца. Тя се придружавала според писмото на тогавашния ученик Гаврил Кръстевич с цялостно почистване на училището и опушването му[40]. Едва през 1839 г. обаче цитираният саксонски търговец Шнайдер дава положителна оценка за предпретите мерки: *„15 януари 1839 г. Новите карантинни мерки продължават най-успешно и обещават да държат епидемията далече от столицата, болестта е ограничена.“*[41]

Сведения от 40-те години на XIX век сочат, че карантинните и обеззаразителни пунктове стават неотменна част от живота на Балканите. В Османската империя се появява серия от санитарни постройки по протежение на морските брегове с цел да преодотвратяват избухването на чума или холера. До към 1848 г. са създадени близо тридесет и пет такива сгради. През същата година Върховният санитарен съвет фигурира в първия османски годишник, салнаме с два основни елемента: *бюро*, състоящо се от осем членове, избрани от турското правителство, четирима турци – Ахмед Ефенди, Рефик бей, Мустафа бей и Eudezian, и четирима лекари – д-р Левал, д-р Маршанд, д-р Бертолети и д-р Мак Карти, който е в съвета от 1839 г. Вторият елемент са делегираните членове от различни европейски сили – Франция, Русия, Великобритания, Австрия, Прусия, Пиемонт – Сардиния, Тоскана, Белгия и Гърция. Делегираните членове имат съвещателни гласове, както и османските им колеги. Тази институция с редица изменения просъществува до 1914 г.[42]

През 1853 г. френският представител към санитарния съвет в империята отчита като най-големия успех на санитарните институции премахването на чумата. Неговата оценка е категорична въпреки всички недостъци: „*Санитарните институции на Труция и Египет, без да са достигнали още цялото съвършенство, на което са способни, предлагат днес на Европа сериозни гаранции: механизмът и функционирането на институциите са такива, че е невъзможно съществуването на чумата да бъде игнорирано от здравните интенданти на тези страни; тези интендантства упражняват дейност достатъчна, за да можем да се надяваме да концентрираме болестта в местата, където тя ще избухне; най-накрая забележителнит резултат, който преобърна всички вярвания в това отношение, а именно че след 1843 в Турция и след 1844 г. в Египет няма нито един случай на автентична чума, медицински установена.*“[43]

Българското общество преживява окончателно чумната болест по-рано, около 1839-1840 г., когато са последните ѝ прояви в Драма, Неврокоп, Пловдив, Варна, Шумен и Тутракан. Здравните кордони в Европа и в младите балкански държави постепенно се налагат като модел за предотвратяването на големите епидемии в Османската империя и в българските провинции. Санитарните мерки, както установихме, се използват от българрите още в началото на XIX в. макар хаотично, несистемно и непоследователно. Още преди реално да започне функционирането на Санитарния съвет в Истанбул, карловци създават своя спасителен лагер край Калоферския манастир, а общината в Габрово организира изолационни лагери за чумави. Тъкмо поради това обстоятелство установяването на централни властови решения и държавна политика срещу чумата не среща съпротива от страна на българската общност за разлика от протестите на мюслюманите, например, във Варна от 1840 г. или пък в 1845 г., когато поклонници от Хеджаз разбиват и разграбват карантинните домове край Адана.

Благодарение на християнската си култура и на разширяващите се връзки със Средна Европа през XVIII в. българите изживяват сериозна промяна в разбирането за чумата. Ранната модернизация на възрожденското общество към края на XVIII и началото на XIX в. профанира средновековния ѝ образ паралелно с възприемането на разгледаните мерки срещу болестта. Ако се вгледаме внимателно в някои от иконите на св. Харалампий с чумата или се обърнем към някои от преданията, ще съзрем дори окарикатуряването ѝ[44]. Профанацията е израз на тенденцията нашето общество да се отваря към друг тип познание за чумата, към рационалното и разумното ѝ възприемане. Да припомним, че именно от този период са призивите на Софроний за повече учение и разум в българските обществени действия. Спасяването, разбирано като напълно възможно, налага нови тип поведение, освободено от предрасъдъците и обърнато все повече към лекарите и медицинската наука.

3. Лечителство и просветеност

Възприемането на санитарните мерки срещу чумата, характерни за здравните кордони на Австрия и съседните на българските провинции държави, са безспорен фактор за нейното ограничаване. Към 30-те години на XIX в. българските земи са вече в един своеобразен обръч, който все повече затваря заразата, и мерките, предприемани от местните и централни власти, окончателно я ликвидират. Създаването на кордоните и ограниченията през XVIII и началото на следващия век съвпадат по време с друг важен и показателен факт: в българската лекарствена книжнина се появяват рецептите срещу чумата.

Лековниците се установяват като популярно четиво за болестите в края на XVI в., с теми табу за по-ранната книжовност. Отсъствието на академична медицина и лекари налага сред българите голямото им търсене. В тях често съжителстват светските с религиозните, езически или християнски елементи. Тези текстове учат на диагностика, характеризират симптомите на болестта и я назовават, определят лечението ѝ. Късносредновековното диагностициране се прави преди всичко по външни белези и наблюдение на човешкия организъм – традиция, която се следва и през XVIII в. В лекарствениците не се срещат особено подробни описания на чумата. Те са на първите симптоми: *„като се усети некой защо е ударен от чюма-та“* или на изразения делириум: *„чума кога удари човека и земе да лудее“*, разбиран като вътрешно състояние на болния[1]. В лековниците рядко се срещат рецепти против чума и първите такива намираме в запазените от XVIII и първата половина на XIX век. В рецептите се предлагат два основни метода за въздействие върху болестта, познати от европейската практика: за външно въздействие, главно върху огромните отоци, получавани при бубонната форма на чумата и втория, отнасящ се до вътрешното укрепване и пречистване на организма. Трябва да подчертаем, че появата и използването на тези методи означава значителен напредък и решимост да се противодейства на безпощадната болест. В Хилендарския медицински кодекс от XV в. лечението на чумата се ограничава до пускане на кръв, разтривки с камфор, пробиване на бубоните със златна игла и даване на очистително – средства, добре познати в късното европейско средновековие[2].

Рецептите от края на XVIII в. са белег на промяната в разбирането на болестта като вътрешен процес за организма. Това определя възприемането на предписания за предпазните мерки и за използване на различни вещества като противодействащи срещу чумата. В духа на времето рецептите от XVIII в. съчетават лечителския опит и магичността на божието слово. Особено интересно е подбирането на текстовете в сборника на поп Атанас, датиран от края на века. Поради разнообразната му употреба той съчетава части от жития и слова, но с особена „лечителска“ стойност са житието на св. Кирик и Юлита, молитва против всякаква немощ с канон за св. Харалампий и слово за пречистата неделя, между които е и рецептата срещу чума: *„От чума – с дървено масло да се помаже тялото отвънка, да се мие тялото с дървено масло, да се завива с топли завивки, да му се даде да пие дървено масло, колко да е болен ще оздравее. За това като се усети някой защо е ударен от чюма-та, ако пие по-скоро, ако е дете или слаб – 40 драма зептим, ако ли е смажен и як – до 80 драма и скоро да се испоти, яко и тоя пот що извади съ сила из сичката лошота-та, но за испотуване да сварите джоджан и да пият няколко филджана и цвят от бъз.“*[3]

Текстовете на рецептите и на лековниците като цяло ни отвеждат към показателите на градския бит и култура. Мярката за време – използването на часа от денонощния цикъл на 24-те часа, употребата на филджана като мярка за течност, съвети към храненето и съобразяването със сезоните, помазването и изпотяването на тялото, разграничаването на дозите за децата, за по-слабите физически от силните хора, са елементите на светското, градското разбиране за лечението, което да помогне на болния. В първия печатан лекарственик от 1845 г. за оток от чума се препоръчва: „*Как да направиш лапа да се връзва – земи 10 драма масло краве, безсолно, 25 драма трева от троскот, 100 драма петмез (маджун) от грозда; па земи та го возвари, пак доде е меко а ти намажи крапа или лист, та му, турай на отока – да се менюва на два сахата до 24 сахата се така да го менюва, ама ако е рана и ней така да тура.*“[4]

Рецептите против чума изискват употребата на животински или дори на човешки продукти в противовес с православните християнски норми. В лечебници от XVIII и началото на XIX в. четем: „*Чума куга удари човека, земе да лудее, земи дафинови листа – 40; саде ядките им и сол тури толку чукай ги и тури оцет, прави шербет да пие 3 дена по :I: филджан и други – на лисица мадете чукай ги и тури на раната, и други, и по-харно е токо що удари, видиш нишан, земи кукурек малко:3: пати да кръстосаш и думай тропар, чети да пие многу дена, заминава.*“[5]

„*...Ако се удари човек от чумата да пие чиляшка пикня, ако го е гнус да му сипиш лимон вътре, който пие чиляшка пикня не умира от чума и друго земи от мура ааджи смола, триш по девет води, та стане мехмем (мехлем), та туряй на пришките.*“[6]

„*За чумата – кога излази де да е (по цялото тяло) да налагаш армея фтасала, листовете, колко може по-често, когато омекне върха (на бубона) да се вземе ленено семе, да се сбие и 5 драма кирилменето, да се сбии ленено семе 25 драма. Кавардисва се в тигана с червено вино. Колко може да търпи, топло да се налага често, да се пробие (бубона). Прясно зеле да поупечеш, много да го налагаш топличко, до де се изцери. (Да се пазищ) от солено, от кисело, от люто, от вино, колко* *(само) оризена чорба, без кисело и хлеп пресинчан, малко сол, колко за адет.“*[7]

В късен Габровски лековник от 1863 г. рецептата против чума препоръчва още нещо: „*...като захване да се цери човекът, ако се разнесе нишано добро е, ако ли завере болката, ще се лекува както е написано за нея (по горе), обаче ако падне парчето на болката (парче от раната), да ся крий да я имаш в къщи, защото ако да не е от някоя казен Божия, не вреди на онази къща тази болест...*“[8] Очевидно запазването на парченце от раната се е възприемало като един вид имунизиращо средство срещу болестта.

За част от текстовете знаем, че са съставяни и използвани от духовниците, какъвто е лековникът на поп Атанас от Самоков или на йерей Григорий от Свищов. Това обстоятелство е обяснимо, като се има предвид, че духовниците по силата на професията са призвани да се грижат за болните и често стават сами жертви на чумната зараза. Друга част от лековниците с рецепти против чума са собственост на светски лица. Такъв пример е лечебникът от Пловдив, датиран в края на XVIII – началото на XIX в. и вероятно донесен в града от заможна копривщенска фамилия. Съставителството често е дело на свещеници и на светски хора. Типичен е случаят с първия отпечатан лековник, чиито инициатори са отец Епифаний Рилски и Николай Ненович. Голямото му приложение и търсене личи от бележката на Марин Димитриевич от с. Самоводене, книговезател в Търново, че е записал 100 книги от него през 1845 г. М. Димитриевич интересно е насърчавал използването му, като всеки десети брой е дарявал[9]. В много от случаите обаче имената на съставителите остават неизвестни заради многократната употреба на лечебниците. Поради голямата им приложимост някои сборници с рецепти са използвани до късно след Освобождението, което личи от бележките по тях.

Преписвани и допълвани в годините, с различни езикови заемки от арменски, турски и гръцки език, те всъщност отразяват промените и новите тенденции в лечителското изкуство. За авторството им не може да се гадае, но някои от лековниците издават съсловието, което найвече ги разбира и прилага, знае за предимствата и опасностите на цяровете. Свещеник Григорий преписва и прави за себе си лечебник, завършен на 2 април 1800 г., с рецепта за чума, която цитирахме. В него той ни уверява, че го е взел от *„совершен хекимджия"*, предупреждаващ *„сос голяма мудрост да бади кога правиш хаповете, защо има и премреждия"*.

Хекимите или лечителите за българското общество са важна прослойка, чиято активност динамизира промените в поведението при инфекциозни заболявания. В съществуващата литература картината, която представя лечителското съсловие из българските провинции през XVIII и първата половина на XIX в. е твърде неясна[10]. Общи са консататациите, направени главо от пътешествениците, че няма медицинско обслужване и лекарства при произволни сравнения с европейската практика. Лечителите, подобно на много свои колеги в Европа, са група с разнородна образованост, познания и социални функции. Анализирането им макар в приблизителен план очертава възможностите за локален отпор на болестта с навлизането на повече знания от светската медицина, еманципираща се от религиозното разбиране за болестите.

Какви и кои са лечителите по българските земи? Сведенията за тях са преди всичко от градовете – там, където чумата най-често се разпространява. Най-постоянни са съобщенията за лекари в Пловдив, градът според нашите наблюдения с най-висока честота на чумните проявления. През 1792 г. тук живее и работи лекарят Пантази Йоану. Към началото на XIX в. в Пловдив лекари са Анастасий Михал, Теодори Йоанну, а през 30-те години – х. Панайот, Йоан Пападати, Димитър Бирда, лекаря Наркис, хекимина Апостол и др. През 1827 г има съобщение за филибелийския лекар Кавра, работил в Пазарджик[11].

В Кюстендил лекарите са българи и гърци от янинските села. Най-ранно известният е Христо хекимин, родом от кюстендилското село Богослов, работил в италианска аптека в Солун, където приготвял лекарства. Научил занаята и заедно с това много езици – латински, италиански, френски, турски и гръцки. В началото на XIX в. става военен лекар и придружавал турската армия в походите ѝ срещу гръцкото въстание. Йордан Иванов съобщава за турски документ от 1821 г., даден на Христо хекимина с разрешение за свободно пътуване и ползване на коне. Замогнал се и получил обществено признание, Христо подготвя сина си Иван за същия лекарски занаят. Иванчо хекимина, известен като наследника, издържал изпит пред Санитарния румелийски съвет в Битоля и през 1851 г. станал военен, а после градски лекар. От същия род е Илия Ангелович, лекар с практика в Скопие и дарител за много полезни начинания в Кюстендил. Голяма известност имал в Кюстендил Алексо хекимина, грък от Янинското село Франгадес. Той лекувал и правел лекове, използвал пиявиците, дървениците и очистителното, но бил и политическа личност по уверенията на местния изследовател д-р Любенов[12].

Лечителското съсловие се попълва и от пришълци. Дубровчанинът Марин Кабога, преминал през август 1706 г. в Дупница, съобщава за срещата си с венецианския евреин Паче (Pace). Евреинът специално дошъл да го поздрави и да му помогне, като му казал, че тук се занимавал с лекуване на ударените от чумата. Напълно допустимо е той да е прилагал вековния опит на Венеция в противопоставянето срещу чумата. През първата половина на XIX в. съобщенията за лекари чужденци нарастват значително. Д-р Луи Асино работи през 30-те години в Татар Пазарджик. Френският лекар д-р Ами Буе ни съобщава още за дипломиран немски лекар в Стара Загора, родом от Каринтия, чийто стаж бил значителен. Преди около двадесет и пет години той започнал практиката си в Сливен. Това сведение съвпада със спомена в Сливен за съществуването на лекар, служил при Наполеон и след разгрома му в Русия, установил се в града. Впрочем твърди се, че през 1836 г. тук работи отново немски лекар, чието име е неизвестно, но който подготвил и оставил за свой последовател българин, лекувал под името д-р Марио[13].

По отношение на лекарите Сливен се оказва твърде любопитно селище. Арменският пътешественик Минас Пъжъшкиян през 1813 г. разказва за български хекимин от Сливен, който практикувал в Лозенград при възрастен гръцки лекар. Последният бил привърженик на арменския лекар и природолечител Амиртовлад Амасиаци, живял през XV в. Разполагаме с кратко, но ясно известие за лекар в един друг важен търговски център – Мелник. Тук е намерена надгробната плоча на хекимина Стан[ко] от 1750 г. Градската кондика дава доказателства за грижата към болните. В интересния документ за Мелнишката община от 1813 г. се уточнява задължението ѝ да поддържа училището и болницата тук. Д-р Ами Буе се запознава в Скопие с д-р Петрович, далматински лекар, оженил се и се установил в Мелник. В българските селища работят и мнозина полски лекари като Шоколски и Мазуркевич в Габрово, д-р Дроздовски в Търново през 40-те години на XIX в.[14]

Частично е сведението за съществуването на лекар в Неврокоп, който през 1811 г. е подкрепил финансово старата църква в Ески Варош на града. През 1815 г. в Сяр градски лекар е д-р Никола Стоянов. В Ловеч през първата половина на XIX в. работил хекиминът Павле. В архива на семейство Хаджитошеви от Враца постоянно се упоменават суми за издръжка или за издължаване на хекимини. Членовете на семейството поддържат кореспонденция с Янко хекимина и Николаки хекимина от София. През 1833 г. военен лекар в Самоков е д-р Манол Златков. В Карлово през 30-те години работи Атанас хекимина и други „практици“, които обаче по време на чума не лекували. Д-р Константин Робев се връща през 1843 г. в Охрид, а д-р Константин Мишайков е в Битоля от 1845 г. В края на 40-те години на XIX в. лекар има и в Габрово – това е д-р Марко Стефанович. В Берковица през същото десетилетие лекувал гъркът Лефтер, а в началото на 50-те години евреинът Наум. Евреин-хекимин работи и в Лом около 1850-1860 г. С добро име и лоялност се ползвали гръцките лекари – д-р Анастас Серезли в Охрид и Струга, д-р П. Анастасиус и д-р Георги Апостолидис в Битоля, д-р Ангелопулос в Ресен и др.[15]

Очевидно събраните сведения, които безспорно могат още да се допълват, доказват, че в градските средища през XVIII и началото на XIX в. се утвърждава лечителската практика. Присъствието на лекар се превръща в необходима норма за българската градска общност, подобно на европейските градове. Доказателство намираме още в Молбата на букурещките българи от 1811 г. към руските власти във връзка с промените, настъпили с Руско-турската война. В т. 4 от Молбата се настоява за определянето на специален лекар с помощници за всеки град, населен от българи и поддържан от исканото автономно управление[16].

Лечителското съсловие е разнообразно по произход – евреи, гърци, турци, чужденци и българи са неговата етническа характеристика. Тя е важна, защото определя използването, а и смесването на различния опит при лекуването, включително и на инфекции като чумата. За повечето от тях няма сведения къде са изучили занаята си. Очевидно е, че значителна част са със знания от практиката, усвоявани по-скоро на принципа на занаятчийството, вътре в своята общност. В този смисъл от гледна точка на образованието им те са лечители, макар в сведенията и спомените те да са определяни като лекари. Веднага трябва да разграничим това съсловие от военните или държавните медицински лица, с каквито империята разполага и използва за държавната и военна машина. Сведенията, които разгледахме, оформят представата за лечители на свободна практика, очертали се като отделно съсловие през XVIII-то столетие и особено в първата половина на XIX в.

Личи, че мнозинството от тях са се занимавали със странични дейности, между които най-вече с търговия. Д-р Петрович разказва на Буе, че освен с медицина се занимава с търговия на пиявици и памук: *„защото в Турция за съжаление, лекарият е задължен да изпълнява различни работи, за да може да остави някакво имущество на децата си“*. Селимински съобщава за лекари просяци, наричани кравариоти, по произход гърци, които всяка пролет излизат по пътищата на империята и се прибират на есен. Те врачували, баели и лекували болните. За гръцки лечители, наричани билери, са спомените от Ловеч, които малко или много знаели за медицината. Носели със себе си билки, лекарства и амбулантно ги продавали, някои от тях усядали като дюкянджии, ставали ахтари, откривали първите аптеки и дрогерии. През 1830 г. Юрий Венелин в Силистра дружи с търговеца на лекарства Калцов от Търново[17].

Връзката между лечителите и търговците, а всъщност упражняването и на двата занаята е важно, за да ни докаже отново, че търговията е механизмът, пренасял лекарствата и новостите в лечението, включително и по отношение на чумата. Според едно описание на пазара в

Шумен към 1849-1850 г. в средата му стояла затворена будка с прозорче, в нея стоял лекар и аптекар едновременно, стар турчин, който давал съвети и продавал лекарства едновременно. Мнозина предприемачи и търговци са записвали в личните си книжа различни бележки със сведения за болести и тяхното лечение. Подобни бележки откриваме в архива на фамилия Хаджитошеви от Враца, в летописа на х. Велико от Шумен и др. Някои от тях като Михаил Кифалов стават автори на популярни брошури за заразните болести. Сблъсъкът на тази активна икономическа прослойка от българското общество с карантините и предохранителните мерки в Австрия, в съседните балкански страни или по пристанищата на Османската империя ги превръща в действени фактори за пренасяне на предпазните и лечителски практики. Неслучайно в селища със силно присъствие на това съсловие откриваме не само чести съобщения за чума, но и използване на предпазни мерки и лекарства – Арбанаси, Карлово, Свищов, Пловдив, Търново и много други. В софийската ахтарница на евреина Нисим Фархи купували медикаменти, маджуни и дроги от цялата околност. Работилият в нея Авраам Арие открива по заповед на аянина Мехмед Емин ага ахтарски магазин в Самоков[18]. От Букурещ, Цариград, Брашов и Виена търговците доставят разнообразни лекарства. Не е изключено чрез тях хекимджиите да са се добирали и до пресркипциите на лекарствата. Практиката на хекимите в големите градове, каквато е тази на кюстендилския лечител Христо в италианската аптека на Солун, несъмнено е въвеждала съвременните рецепти, ползвани в Европа срещу инфекциите, включително и срещу чумата.

В началото на XIX в. отново под влияние на европейската практика популярност добиват като най-ефективни общоукрепващите организма средства. В много лековници от първата половина на века намираме рецепти:

„за тежка болест, кога работи, лекарство до 24 часа, докато не е хванала човека и след 15 дена пак да го пие". В Пловдивския лековник е направено описание на симптомите, предшестващи заболяването на човека – слабост, сърцебиене, обилно изпотяване и са дадени съвети за *„пресичане коренът на най-тежката болезня, с поемане на оцетена или подсолена хладка вода"*. В същия тескт при поява на чума се дават съвети за постоянна дезинфекция на считаните за най-слаби зони на човешкото тяло – устната кухина, мишниците и слабините със спирт. Подобно на рецептите за лечение на болестта външното въздействие се препоръчва с вътрешното: *„и да пиеш балсама по 12 капки сутрин и вечер"*[19]. Може да се допусне, че става дума за един от двата популярни балсама за общо стабилизиране „*Антонио*" и „*Вита*", внасяни от Европа. Те, а особено „*Вита*", се препоръчват за профилактика при посещение на болни от чума. Габровските търговци братя Сахатчийски внасят от Брашов и Виена двата балсама през 1811 и 1813 г., години, в които чумната напаст поразява не само Габрово, но и цялата империя. Твърде показателно е, че в лекарственик № 803, съхраняван в Народната библиотека в София, датиран от началото на XIX в., се съдържат прескрипциите на четири балсама, два от които са Антонио и Вита[20]. Това доказва, че лекарствата и балсамите са не само внасяни, но е преписвано и разпространявано тяхното медицинско описание, за да се осъществява на място.

Всъщност голямата заслуга на лечителите, които често откриваме в по-значимите селища, е в разпространението на всичко онова, което може да се приеме като средство против чумата – от рецептите и съветите до лекарствата и балсамите. Трябва да подчертаем, че образоваността на хекимите е твърде разнолика и източник за тяхната информираност не е само търговията с Европа и ползването на европейската практика. Част от тях възприемат уменията и опита на посочените вече гърци лечители и на гръцката лечителска практика. Популярността на медицинските гръцки книги в нашите земи е значителна. Те са търсени поради малкото български текстове и предлагат както сериозни теории, така и практически съвети. Запазени са медицински съчинения на Хипократ и Аретас Кападокийски, венециански издания от 1735 г. Използвани са популярни медицински четива като „Лекарски наставления от Р. Самуил“ от 1787 г., днес съхранявана в НБ „Св. св. Кирил и Методий“ подобно на предходните две книги. В Свищовското читалище се пази „Наръчник на лекарите“, атинско издание от 1831 г., който през 1850 г. и 1854 г. е преведен от Атанас Границки като „Практическа медицина“[21].

Търсенето на медицинската литература на гръцки език личи от интересния разказ на английския пътешественик Джон Галт. В началото на 1811 г. той посещава Пловдив и се запознава с гръцки лекар, образован в Италия, притежавал обширни знания по медицина. Той изтъкнал името на Анастасиус Георгиадис, родом от Филипопол, превел успешно няколко медицински книги. Съобщеното е важно, защото А. Георгиадис получава титлата доктор в Йенския университет през 1806 г. и близо две години практикува в Париж. През 1810 г. издава във Виена две преводни книги, които очевидно пловдивският лекар е познавал. По-късно през 1832 г. Георгиадис получава прозвището Левкиас, публикува две книги в Париж с основна тема за чумата: първата – със спомени за заразяването с болеста в родния Пловдив и втората – върху мехурите, предизвикани от чумата. Ерудициата на този учен е толкова респектираща, че през 1836 г. бил поканен и назначен за професор в Атинския университет и станал пръв декан на Медицинския му факултет[22].

Всъщност съдбата на Левкиас е близка с тази на мнозина българи, получили светско медицинско образование.

Неслучайно първите от тях са от гъркомански фамилии или са учили в гръцките училища, популярни сред българите от началото на XIX в. Познатите имена на лекарите Атанас Богориди, Петър Берон, Иван Селимински, Никола Пиколо и др. имат за начало гръцкото училище, следвано от солидни италиански, френски или немски университети. В Арбанаси случайно са открити около шестдесет тома медицинска и фармацевтична литература на френски език, обхващаща годините от 1833 до 1857 г., може би принадлежала на френския възпитаник д-р Марко Павлов. Перспективите за българските младежи се увеличават със създаването на медицинските училища в балканските страни. През 1835-1836 г. е открит Медицинският факултет към Университета в Атина, а в 1841 г. – Медицинското училище в Букурещ. Младото поколение на първите дипломирани лекари се появява с разширяване на материалните възможности на българското общество, но и без съмнение с готовността да се приеме рационалната наука за човека. Изброените медици имат различни приноси в разработването на отделни медицински теми, но за българското обществено развитие те имат безценен принос във философското му светогледно обновяване. Тази представителна част на лечителите се запознава с откритията и напредъка във физиката, механиката, химията, геологията и астрономията, открития, които според д-р Иван Селимински *„отървават човечеството от пакостните заблуди и суеверие и го насочват към нови истини, непознати и неизвестни довчера*“. Научните експерименти, клиничното наблюдение, математическите методи и теоретичните обобщения стават професионална практика на първото поколение български лекари. Това формира ново разбиране за човешкия произход и общественото развитие; за зависимостта им със здравето и болестите, не само за тях, но сред близките, приятелите, градските среди, живо интересуващи се от делата на заминалите в чужбина деца на съгражданите им[23].

В това отношение изглежда особено важна роля изиграва голямата холерна епидемия в Европа от 1831-1832 г. Една класическа епидемия, грубо покосила половината от заразените болни, се превръща в катализатор на общественото здравеопазване в Западна Европа. Преди 1830 г. холерата е наблюдавана само от лекари в Индия. Тя е мистерия, обяснявана с хипотези от медиците и с моралния личен и обществен упадък от теолозите. С появата ѝ в Русия, Полша и Германия се създават медицински комисии от Англия и Франция, за да докладват за нея. Изучават се физическите промени, предизвикани от болестта в жертвите и се установяват драстични изменения в кръвта на починалите от холерата. Кризисната ситуация налагала спешни експерименти и опити, а показателно за възприемането им е лекотата, с която сведенията за тях напускат Европа и достигат до Русия на изток и до Северна Америка на запад. Така битката между науката и теологията е спечелена окончателно към началото на трийсетте години на столетието. Изключително важно е убеждението, че условията на живот предпоставят холерата, както и другите инфекциозни болести. Идеите на лондонския лекар Джон Сноу за заразяване чрез мръсни питейни източници, изследвани на практика и нанесени на картата на английската столица, доказват връзката между обществената хигиена, медицината и науката. Макар че не намират подходящо признание, през 60-те години на XIX в. те се прилагат блестящо от властите на Ню Йорк, благодарение на което холерата е ограничена[24].

Изглежда тридесетгодишният период, в който европейската наука и общества революционизират представите за причините на инфекции като холерата, паралелно променя и балканската лечителска практика, сблъскваща се не само с холерата, но най-вече с чумата. Видяхме, че прилагането на първите карантини в османската столица се поставят именно през 1831-1832 г.; използването на различни средства за въздействие срещу болестта се увеличават именно в първата половина на XIX в., както и използването на различините балсами за укрепване на човешкото здраве. Относителната свобода на медицината и взаимодействието между нея и обществената практика откриваме и тук на Балканите. През 30-те години чумата и холерата остават загадка за науката, но в предприеманите мерки, част от които описахме, определена роля имат първите българи, дипломирани лекари. През същото десетилетие д-р Никола Пиколо има активна лекарска практика против тези инфекиции в Румъния. Споменатият вече ген. Киселев, организирал санитарната система във Влахия, привлича Н. Пиколо вероятно заради опита му в парижките болници. В създадената Ефория на болниците в Букурещ д-р Пиколо е назначен за инспектор и е единственият ефор от управлението с медицинско образование. Незивисимо че предприетите мерки срещу чумата и холерата от края на 20 те и началото на 30-те години потушават сравнително бързо инфекциите, след 1833 г. д-р Пиколо участва във всички мерки за завършването на санитарнта организация в страната[25]. По време на холерната епидемия от 1848 г. в Букурещ работи д-р Иван Селимински. Комитетът по Карантините във влашката столица го назначава от 3 юни 1848 г. за лекар в „жълт“ цвят, във връзка с честите случаи на холера в града[26].

Все пак това е българският принос в обществената практика на Влахия. В Османската империя с учредяването на карантинната система постепенно се уточняват и задълженията на лекарите от държавните, общинските болници и тези на свободна практика. За д-р Марко Павлов, първият българин, завършил медицина в Монпелие, има сведения, че е работил в североизточните гранични райони, там, където се създават карантинните станции през 30-те и 40-те години на XIX век. През същите десетилетия в българските земи се появяват първите държавни болници. През чумавата 1837 г. в Шумен и Варна се откриват болници, а според д-р А. Буе към същата година в Битоля вече има военна болница. Приема се, че само при епидемии и природни бедствия населението е получавало помощ в тях, но няма сведения за приемане на чумави.

Впрочем болници, издържани от християнски църковни организации, има още през XVIII в. Видни копривщенци даряват и подпомагат изграждането на болницата в Хилендарския манастир – през 1785 г. Лечителски центрове са манастирите – св. Пантелеймон в Охрид, св. Г. Лесновски и св. Й. Осоговски в Македония. Уставът на Мелнишката община, отпечатан във Виена, предвижда разпределение на средства за училищата и болницата. Според завещанието на мнозина пловдивски жители в края на столетието и през първата половина на XIX в. се даряват макар неголеми суми за болницата на града. През 1826 г. един от нейните епитропи е Петър кожухар, в чийто сметки са отбелязани за една година 1813 гроша за болни и погребване на умрели. Сметките се заверяват от Пловдивската митрополия, под чиито грижи са били поставени училищата и болницата. Впрочем в документ на Цариградската патриаршия от 1818 г. се споменава, че митрополит Паисий вече десет години се грижи за училищата и болниците. Възможно е те да са били повече, макар че няма достатъчно доказателства за това. През 30-те години на XIX век средства за болница отпускат цариградският търговец Константин Мандраджоглу, Атанас Гюмюшгердан и др. Чорбаджи Вълко Чалъков се опитва да превърне зданието в модерна болница чрез приходите на църквата „Св. Петка“ в Пловдив. Според

К. Моравенов намесата на владиката Хрисант е попречила на плана. Тези болници са били по-близко до приютите, защото по описанията личи, че подслон тук са намирали бедни и болни, хора, вън от обществото[27].

Изглежда е трябвало да измине известен период от време, за да се формира обществена нагласа за функциите на болниците извън ролята им на приюти или на военни хосписи. В това отношение интересни документи са първото завещание на Михаил Кифалов за създаването на българска болница в Търново и издадената от него брошура „Извод за болница“ през 1863 г. Според Кифалов *„в бъдещата болница не трябвало да се приемат хронично болни и болни от заразни болести, като например охтика и други ...“*[28] Следователно трудно може да се приеме, че чумавите българи от 30-те години на XIX в. са имали шанса да получат болнична помощ.

Интересът и търсенето на лекарската намеса обаче се разрастват. В удостоверение за заплатата на един тревненски слуга, работил при търновските търговци Лука х. Параскева и х. Димитър х. Ничу, се посочва сумата от 550 гроша, дадени за неговото лечение и за посещенията на лекаря. През 40-те години на XIX в. най-вече във връзка с холерната епидемия се засилва видимо желанието на българските общини да осигурят медици за населението. През юни 1848 г. от Елена искат брата на търновския лекар К. Димитър, за да помага при появилите се холерно болни. В кореспонденцията на Неофит Рилски често се споменава за действащ лекар през 40-те години в Дупница – кир Николай хекимина. През 1848 г. в Пловдив е назначен д-р Стоян Чомаков. Същата година в Стара Загора Александър Екзарх изпраща лекар по настояване на местната българска община и няма съмнение, че мотивите са големите размери на холерната епидемия в града. Любопитното в писмото на Екзарх до старозагорци от 9 август 1848 г. са подчертано високите профес нални качества на Хрисант Бодуров и обещанието му за лекции в неделното училище по повод на холерата[29].

Междувременно статутът на лекарите официално се регламентира със заповед на хеким-башията Абдулхак от 2 април 1849 г. Придворен лекар с дългогодишна практика, Абдулхак е бил хеким-башия и в тежките години от 1834 до 1837 и 1839 г. Особено важни в заповедта са изискванията към лекарите за контрол над аптеките и лекарствата, над обществената хигиена и най-вече за постоянно наблюдение за избухване на епидемии от: „...*чума или взриви от шарка или болести по животните,...като лекарят се грижи при избухването на такива болести пътищата и улиците да бъдат чисти от трупове и боклуци, известявайки на властта средствата, които целят запазването на здравето и отстраняването на причините за болестите..., полагайки колкото се може по-голямо старание. Когато лекарят бъде уведомен, че са избухнали такива болести, мястото, където е назначен да посещава, да се откаже от съня си и всякакво спокойствие, грижейки се за лекуването на болните, вървейки по изпитания път и да не се осмелява никога да прибягва до човекоубийство.*“[30]

Впрочем трябва да отбележим, че разпореждането до известна степен е практика, макар не официално регламентирана за лекарите на частна и общинска практика. Мерките и изискванията са вероятно отново свързани с холерната епидемия, защото същата 1849 година Атанас Границки превежда от турски на български език кратка студия, посветена на тази тема. Брошурата е официално издание на властите и на хеким – башията Исмаил ефенди. Тя съдържа в основни линии постиженията на тогавашната медицинска наука. Холерата категорично е разграничена от чумата и в този смисъл на читателя са поднесени колебанията в медицинските среди за определянето ѝ като заразна или не. Като че ли се дава известно предпочитание на мнението за неприлепчивостта на холерата, мнение, което битува широко сред българите и е споделено от Цани Гинчев в спомените му за онези времена. Историята на разпространението на холерата се съчетава с кратки и познати версии за нейните причини в развалата на въздуха, прекаленото ядене и др. Общото, но съществено описание на белезите на заболяването е придружено от сведения за първоначалните грижи за поразените. Отново Ц. Гинчев свидетелства за употребата на повечето от тези съвети при овладяването пристъпите на болестта – разтривките с камфор или ракия, консумирането на преварената вода, лайка и ориз[31].

Фактът, че намираме паралели между един официален документ и практиката срещу холерата доказва ефективността на популяризаторската и просветителска работа на българските общественици, какъвто несъмнено е А. Границки. Лечителите, сред тях особено дипломираните лекари, мнозина от свещениците и учителите, са съсловията, които не само се опитват да противодействат и спират разпространението на заразните болести, но променят обществената практика и личното поведение на българите по време на епидемии. Почти незабелязвани от нас са техните усилия за въвеждане на модерните разбирания за здравето като важно условие за пълноценен живот, за обществената хигиена и личната чистота като средство за предпазване от болестите. Тук отново ще съзрем влиянието на гръцката култура и практика. В наредба на патриарх Кирил от 1 януари 1834 г. за новоустроеното общо училище, открито от фамилия Чалооглу в Пловдив, се посочва изрично, че *„ученикът трябва да влиза в училището чист, да пази себе си и книгите си чисти“*. В интересния „Разговорник греко-болгарский“, публикуван от Христаки Павлович през 1835 г., авторът завършва речника с основни здравни поуки, между които *„най-ценната вещ за человека е здравието“*, *„мии ръцете и лицето и сичкото си тяло многажди“*, *„предпочитай движимата вода, пред недвижимата“* и др.[32] Припомням онзи епизод от 1837 г., когато карловци са били принудени да се установят около Калоферския манастир и да създадат изолиран лагер със строги санитарни правила. Един от създателите на лагера е известният български учител Райно Попович. Не само Попович, но и мнозина учители от това поколение, възпитаници на елиниските училища, възприемат от гръцката практика и книжнина познания върху постиженията на тогавашната медицина и профилактика.

Неофит Рилски пази в личната си библиотека няколко важни издания от тази област, сред които: *„Лечебен метод или очистване, насочен срещу причините на болестите, признат и изследван в настоящето съчинение от съветника лекар – хирург К. Лероа“*. Книгата е преведена от френски на гръцки език от Йоанис Байла в Одеса и е издадена в тамошната печатница на училището за гръцки търговци през 1833 г. Тя е дарение от преводача с надпис за *„премъдрия архимандрит Господин Неофит, преподавател в Габровското училище“* и най-вероятно е получена от рилския монах във времето до пролетта на 1837 г., а защо не и във връзка с разрастналата се чумна епидемия от 1836 и 1837 г. Още няколко книги от библиотеката на Н. Рилски ни дават представа за добрата му информираност относно лечителството и лечителските практики. Издаденото в Смирна през 1839 г. *„Сборниче от полезни знания“* на Адамантиос Кораис и още по-интересния *„Справочник на лекарите или лекарска практика, съставен от различни лекари и подреден от лекаря архимандрит Дионисиос Пирос от Тесалия, Издаден за първи път в три тома, т. I, Атина, 1848 г.“*[33] Струва ми се, че тази литература в богатата сбирка на Н. Рилски обяснява спокойствието и пътуването му до Света гора именно във времето на ширещата се чумна епидемия от лятото на 1837 г.

Присъствието на тази тематика в библиотеката на един от най-изтъкнатите български педагози е показателно явление не просто за информираност, а и за нов тип поведение и отношение към заразните болести. Още по-важна е неговата работата с младите поколения в училище, голяма част от които стават на свой ред учители. В правилата, определени за реда в Габровското училище, на първо място в длъжностите на учениците е личната чистота на тялото и облеклото. Според бележките на даскал Цвятко Семерджиев, помощник на Неофит Рилски в Габрово, задължителен бил прегледът за чистота на учениците в училищата „*на ръцете, нозете, дрехите и косите, мръсните не влизат в училище*“. По примера на габровското училище възпитаниците на Н. Рилски въвеждат същия ред в създадените от тях училища. В ръкопис на Захарий Круша относно уредбата на взаимното училище в Самоков изрично се посочва, че денят започва с преглед на всички ученици за чистотата им. Последователите на Рилски творчески разширяват работата на тази тема. Така известният учител Кесарий п. Василев превежда за възпитателните нужди на обучението твърде любопитните гръцки поучителни разказчета за основните норми на поведение на модерния човек в обществото: „*внимавай за здравието си; чистотата телесна производи здравие; обичай чистотата в телото, в дрехите и в сичките си вещи; не се изсекнувай и не плювай на дюшемето никога, изтривай с кърпа устните си, не говори високо...*“[34]

Така българското училище се превръща в институцията, променяща коренно общественото поведение на младите поколения. Едва ли е възможно тук да се представят всички брошури, които, водени от чужди текстове, повтарят нормите за лична чистота, особено на децата.

Издателят на първото българско списание и учителят Константин Фотинов публикува популярна статия за холерата и средства за предпазване от нея. Може би най-обобщаваща културните норми за здраве е „*Игиономия*“-та на учителя Сава Доброплодни. Издаден през 1846 г., преводът има пълното заглавие: „*Игиономия, сиреч Правила, за да си вардим здравието, сочинено гречески и французки от целителят Архиген Сарантиев, а преведено на болгарски език от Сава Доброплодни Сливналия*“. Това е първата печатна „програма“ за основните правила на здравословното човешко поведение, за ролята на целителя и начините на изцеляване. Книгата популяризира най-важните и до днес принципи за чистота на тялото и местата на живеене и труд; за движението, правилното обличане и хранене, за важността на съня, почивката и благотворната роля на морските бани и пътешествията. Ще се спрем на някои от подробностите на текста относно предпазването от болестите и условията за изцеляването на болния човек. Предотвратяването на болестите се свързва с познаването на климата и още на наследствените наклонности, семейното възпитание, телесните особености, предполагащи определени заболявания, познаване на типа човешки характер и със закаляването на тялото. Всъщност в едни кратък пасаж са отбелязани като практически съвети най-важните достижения на тогавашната медицина. Изцеряването на болния е разгледано в зависимост от грижите за неговата лична хигиена, чистота на въздуха в помещенията, умереното и навременно използване на лекарства. Но към това ще добавим твърде интересните препоръки за промяна в обществената хигиена, няколко години по-рано от правителствените разпореждания през 1849 г.: за изнасяне на гробищата извън населените места, за използването на хлор или негасена вар при епидемии, за опазване на водоизточниците от мръсните канални води, за пресушаване на мочурливите места и блатата. Дават се съвети за ограничаване на дрехите, и особено на вълнените дрехи, умножаващи кожните болести и задържащи причинителите на заразните болести, както и това да се изпират всяка неделя. Особено любопитен е пасажът за противоотровите срещу мушомора, използван много срещу мишките, основателно заподозрени в пренасянето на заразните болести. Очевидно практиката да се унищожават гризачите взема значителни размери и води до злополуки при хората. В текста на кратката брошура прозират знания за цялостно защитаване на българите от болестите, включително и най-опасните сред тях чумата и холерата[35].

„Игиономия“-та е отпечатана в Цариградската типография и има многобройни спомоществователи от Котел, Елена, Свищов, Осман Пазар, Сливен, Букурещ, Плоещ, Галац и др. Ревностен популяризатор на книгата е известният търговец Стефан Ахтаря от Търново, предплатил 50 екземпляра. Сам лечител, съставил свой ръкописен лековник, той съзнава огромната необходимост от текста на С. Доброплодни. Моралната и материалната подкрепа за книгата от един обикновен ахтар затваря кръга на разглежданите съсловия, извършили истинската революция в съзнанието и поведението на българите спрямо заразите и чумната болест[36]. Лекари и хекими, целители и дребни търговци, свещеници, учители и книжовници преобръщат представите за чумата. Неуловимата, неуморна и сатанинска жена не само е завързана за светеца Харалампий, не само е заградена от санитарните кордони. Тя е разбрана като вътрешно състояние за човека, причинявано от многобройни фактори от лично и обществено естество. Оказва се, че преодоляването на чумата е пътят на българите към хуманното разбиране на модерния свят.

Победата над чумата спечелва окончателно българското общество за рационалното знание, наука и практика. Само страшните разкази на оцелелите или на техните спасени наследници напомят за големия страх. Холерата не изчезва, към 1853 г. и после през 60-те години на XIX в. има няколко епидемии с много скъпи жертви, но масова психоза и бягства няма. „Средновековната" чума и страхът от нея са минало.

БЕЛЕЖКИ

I. Бягствата

[1] Стара българска литература. Т. 5. Естествознание. С., 1992, с. 21-23; *Kostis, K.* La peste nest pas une mort naturelle, mais un chatiment de Dieu, 581-596, *Odorico, P.* Conseils et memoires de Synadinos pretre de Serres en Macedoine (XVII-e siecle). Paris, 1996.

[2] Хиландарски медицински кодекс № 517. Београд, 1980, с. XXII-XXIII.

[3] *Делюмо Ж.* Страхът в Западния свят, XIV-XVIII в. С., 2002, с. 162-164; P. Odorico, Conseils et memoires de Synadinos pretre de Serres en Macedoine (XVII-e siecle)..., p. 169-185.

[4] НБКМ – БИА, ф. 40, а.е. 3, л. 1; Писахме да се знае, С., 1984, 131-132; с. 243, бел. 626; с. 379, бел. 15; Naseluvanjetu na balgarete i na balgarete-palcene u Banata, u Vratulicansci kalindar – 2000. Timisoara, 1999, 208-235.

[5] *Любенов, П.* Самовили и самодиви. С., 1891, 16-19; *Илиев, Б., Ст. Янков, Б. Вачев, Вл. Мигев.* Исперих. С., 1980, 47-48; *Канев, К.* Село Момчиловци, Смолянско. С., 1975, 578-580.

[6] *Канев, К.* Село Момчиловци..., с. 580; сп. Труд, г. II, кн. VIII. В.Т., 1888. Гаро и огнените стрели на запошка (заговезни) в Разлошките села, с. 966; *Бояджиев, Ц.* Нощта през Средновековието. С., 1999, 97-107.

[7] *Канев, К.* Село Момчиловци..., с. 578; *Делюмо, Ж.* Страхът в Западния свят, XIV-XVIII в., с. 178-179; сп. Труд, г. II, кн. VIII, В.Т., 1888, Гаро и огнените стрели на запошка..., с. 967; Писахме да се знае..., с. 132.

[8] Сп. Труд, г. II, кн. VIII, В.Т., 1888, Гаро и огнените стрели на запошка..., с. 966; *Делюмо, Ж.* Страхът в Западния свят..., 171-187.

[9] *Мичев, М.* Временно разселване или преместване на някои селища във Врачанско през XVIII в. поради чумна епидемия. – ИЕИМ, VII, 1964, 25-43; *Стоянов, М.* Град Пирдоп в миналото и сега. С., 1941, с. 85.

[10] *Стойков, Н.* Из записките на поп Койча Икономов и на поп Никола х. Койчев от Трявна. – Сб. НУНК, XV, 1898, 310-314; *Спространов, Е.* Опис на ръкописите в библиотеката при Св. Синод на Българската църква в София. С., 1900, с. 228; *Ганчев, Ст.* Свищов. Принос за историята му. Свищов, 1929; Хроника на Арие. Написана от Моиз Авраам Арие и Ели Ешкенази. Ръкопис.

ИМ – Самоков, НА – № 11, т. II, с. 1017-1018; Писахме да се знае..., 154-155.

[11] *Тантилов, Хр.* По появяването на третата чумна епидемия в някои места на България и Македония. – Медицинско списание, г. I, 1908-1909, бр. IV-V, с. 126; *Трифонов, Й.* История на Плевен..., 127-130; Писахме да се знае..., с. 243, бел. 621-622; НБКМ – БИА, кол. 41, а.е. 2293, л. 1.

[12] *Трифонов, Й* История на града Плевен ..., с.127-130; Писахме да се знае..., 319-320; П. Мутафчиев, Из нашите старопланински монастири. – Сб. БАН, XXVII, 1931, 108 109; *Стоянов, М., Хр. Кодов.* Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека. Т. 3. С., 1964, 447-448.

[13] *Тантилов, Хр.* Кратко описание на чумната епидемия през 1837 г в Карлово. – Сп. на Софийския клон на Лекарския съюз, 1904, 13 17; НБКМ – БИА, ф. 7, а.е. 3, л. 9; *Трифонов, Й.* История на града Плевен..., 161 162.

[14] *Panzac, D.* La peste dans L' Empire Ottoman. Belgique, 1985, p. 284.

[15] Ibidem, 291 293.

[16] Юбилеен сборник „Българското село". С., 1931, с. 30; НБКМ – БИА, кол. 41, а.е. 2657, л. 1 3; а.е. 1973, л. 1; а.е. 1441, л. 1; а.е. 1339, л. 1 2; а.е. 1082, л. 2; а.е. 2639, л. 1; а.е.1 072, л. 1; *Георгиева, Ц.* Трансформациите на един сблъсък на цивилизации – християнството и исляма на Балканите. – В: Балкански идентичности. Ч. III. С., 2003, 69 76.

[17] Исторически писма на мисионерите пасионисти за България до 1841 г. Под ред. на о. д р Ив. Сафранов. Рим, 1985, 123-124.

[18] *Илиев, Б., Ст. Янков, Б. Вачев, Вл. Мигев.* Цит. съч., 47-48; *Венедикова, В.* Български паралели на античния обичай заораване при основаване на селища, – В: Изследвания в чест на акад. Д. Дечев. С., 1958, 782-785.

[19] Писахме да се знае..., с. 243.

2. Другите средства и карантините

[1] *Kostis K.* La peste nest pas une mort naturelle, mais un chatiment de Dieu, p. 587, *Odorico, P.* Conseils et memoires de Synadinos pretre de Serres en Macedoine (XVII-e siecle). Paris, 1996.

[2] Писахме да се знае. С., 1984, с. 243; *Гинчев, Ц.* По няколко думи, С., 1988, с. 119; *Петкова, С.* Чума село изгорила. С., 1996, 133-134.

[3] *Odorico, P.* Conseils et memoires de Synadinos pretre de Serres en Macedoine..., 173-175; *Маринова, Г.* Литийните шествия в Асеновград. Асеновград, 1998, 9-13; *Врачански, С.* Съчинения. Т. 1. С., 1989, с. 39; *Шишманов, Ив.* Нови студии из областта на българското възраждане. В. Априлов, Н. Рилски, Н. Бозвели. – Сб. БАН, XXI, т. 13, 1926, 94-95.

[4] Чумата. Притурка към Медицински сборник, г. III. С., 1897, с. 3 и сл.; *Николов, Г.* Няколко данни за здравната помощ на Велико Търново в периода 1823-1878 г. – Хигиена и здравеопазване, бр. 6, 1968, с. 582; *Гинчев, Ц.* По няколко думи..., 119-120.

[5] *Телбизов, К., М. Векова-Телбизова.* Традиционен бит и култура на банатските българи. – Сб. НУНК, LI, 1963, 202-205; *Снегаров, И.* Принос към биографията на Р. Попович. С., 1953, с. 116, № 45; *Марков, Г.* История, духовна култура и фолклор на с. Гинци, Софийски окръг (Дипломна работа). С., 1969.

[6] АЕИМ, № 598 II, папка I, с. 24; *Папазов, Д.* Село Арбанаси. Лични спомени и събрани данни. – Сб. БАН, XXXI, 1937, 27-29; *Каравелов, Л.* Записки за България и за българите. С., 1930, 106-107.

[7] *Гошев, И.* Стари записки и надписи. Св. III. С., 1935, с. 12; *Иванов, Й.* Български старини из Македония. С., 1970, с. 73; *Попгеоргиев, Й.* Екскурзия в Габрово. – ПСп., т. 14, 1903, 746-747; Библиотека Д-р Иван Селимински. Кн. I-II. С., 1904, 7-32; ЧПБ, т. 1. Френски пътеписи за Балканите. С., 1975, с. 389.

[8] *Врачански, С.* Цит. съч., с. 39.

[9] *Спространов, Е.* Материали по историята на Рилския манастир. С., 1901, с. 21; *Бояджиева, Е.* Банско, неугасващи имена от Възраждането. Рива, 1990; *Канев, К.* Село Момчиловци, Смолянско. С., 1975, 578-580.

[10] *Георгиев, Й.* Село Арбанаси. Историко-археологически бележки. – ПСп., LXIV, 1903, 114 115; *Радев, Ив.* Търновска хроника 1800-1835. В. Търново, 1993, с. 200.

[11] Мисията на отците пасионисти в България..., с. 39.

[12] Исторически писма на мисионерите-пасионисти за България..., 34-35, 150 151, 167, 180, 186-187.

[13] НБКМ – БИА, IIA 7779; *Цончев, П.* Из общественото и културно минало на Габрово. С., 1996, 271-272; *Радев, Ив.* Търновска хроника..., с. 198.

[14] *Трифонов, Ю.* История на града Плевен, 127-130; *Хайтов, Н.* Село Яворово, Асеновградско. С., 1958, 14-16.

[15] ЧПБ. Френски пътеписи за Балканите. Т. 4. С., 1981, с. 473, 482; *Апостолидис, Г.* История на Пловдив. Атина, 1959, 1003-1004.

[16] *Гинчев, Ц.* По няколко думи. С., 1988, 104-105; *Карапетков, П.* Славеино. С., 1991, 68-69; За възможностите безразборно да се погребват чумавите ни разказва анекдотично унгарският пътешественик Келемен Микеш: „1 юни 1739 г. ... гладни и с тънки кесии австрийски бегълци решили да се сдобият с вино. Пред къщата на свещеник в Черна вода, Добруджа, те изкопават гроб и заявяват, че ще погребват чумав. Свещеникът се моли това да стане другаде и убеждава австрийците едва срещу 5 ведра вино. Бедният свещеник не знаел да плаче или да се смее на лъжата, когато проследил групата и видял, че мъртвият пръв пиел от ведрото вино." Вж. ЧПБ, т. 2. Маджарски пътеписи за Балканите. С., 1976, с. 63; Вж. още ЧПБ, т. 4. Френски пътеписи за..., с. 390; *Дроснева, Е.* Варна 1828-1829 г. Свидетелства на очевидци. – ГВММ – Варна, т. 1, 2001, с. 27.

[17] Археологически разкопки в Арбанаси, църква „Св. Архангели" под ръководството на Хитко Вачев; *Стоянов, М.* Град Пирдоп в миналото и сега, С., 1941, 148-150; Писахме да се знае..., с. 394. бел. 3; *Ерулски, Ив.* Ерул, мит и история, С., 1991, с. 12; л.а.; ЧПБ, т. 4, Френски пътеписи за Балканите..., с. 192; *Гинчев, Ц.* По няколко думи, С., 1988, с. 104.

[18] ЧПБ, т. 1, Френски пътеписи за Балканите..., С., 1975, с. 341.

[19] *Panzak, D.* Quarantaines et Lazarets L'Europe et la peste d'Orient (XVII-XX-e siecles). Edisud, Aix-en-Provence. 1986, 31-33.

[20] Ibidem, p. 65; ЧПБ, т. 6. Немски и австрийски пътеписи за Балканите. С., 1986, с. 346, 357.

[21] *Panzak, D.* Quarantaines et Lazarets L'Europe..., p. 74.

[22] *Војновић, С.* Хронологија живота и рада Јована Рајича. – В: Јован Рајић. Живот и дело. Београд, 1997, с. 10.

[23] *Panzac, D.* La peste dans L' Empire Ottoman..., 298-299.

[24] Ibidem, л. 299; Quarantaines et Lazarets L'Europe..., 447-451; *Спространов, Е.* Джеладин бей (Принос към историята на гр. Охрид). – Сб. НУНК, XIV, 1897, с. 682.

[25] *Panzac, D.* Quarantaines et Lazarets L'Europe..., p. 452.

[26] *Епанчин, Н.* Очерки похода 1829 г. в Европейской Турции. Ч. I. Приложения. СПб., 1905, 36-41.

[27] *Sariyildız, G.* Karantina Meclisi'nin Kurulusu ve faaliyetleri. Belleten, LVIII/ 222. Ancara, 1996, 331; ЧПБ, т. 4. Френски пътеписи за Балканите..., с. 148, 186 188, 191; *Ришар, Ж Б.* 203 211; История на медицината в България. С., 1980, с. 108; *Иванов, Л* Подир откосите на чумата в българските земи. – Социална медицина, 1995, бр. 1, 37 42.

[2] *Panzac, D* Quarantaines et Lazarets L'Europe..., 458 459; *Радкова, Р.* Историческото развитие на Карнобат и Карнобатския край през Възраждането. – В: История и култура на Карнобатския край. Т. 3. С., 1993, с. 109.

[29] *Паскалева, В., Хр. Христов.* Документи за българската история из германски архиви, 1829 1877. С., 1963 , док. № 13, с. 52.

[30] *Panzac, D.* La peste dans L' Empire Ottoman..., 477 478.

[31] *Снегаров, Ив.* Гръцки документи за Рилския манастир. – ГДА, СУ, XIV, 3, 1964-65, 1966, с. 120 с. 126; *Тантилов, Хр.* По появяването на третата чумна епидемия в някои места на България и Македония. – Медицинско списание, г. I, 1908-1909, бр. IV -V, 405-411; Исторически данни и хронология на чумните епидемии в България от 1239 до 1838 г. – Терапевтичен месечник, 1941, бр. 1, 22 24; *Гинчев, Ц.* По няколко думи..., 133-137; ЧПБ, т. 4. Френски пътеписи..., с. 390; Исторически писма на мисионерите-пасионисти..., 186-187; *Шишманов, Ив.* Нови студии из областта на Българското Възраждане, I. В. Априлов, Н. Рилски, Н. Бозвели. – Сп. БАН, XXI, 1926, с. 176, 182, 390.

32. *Шишманов, И.* Нови студии из областта на Българското Възраждане..., с. 182, 390 и сл.

[33] *Panzac, D.* La peste dans L' Empire Ottoman ..., p. 460.

[34] Ibidem, p. 461; *Николић, И.* Пирот и срез Нишавски. Пирот, 1984, 71-93.

[35] НБКМ – БИА, ф. 28, а.е. 13, л. 1-2; *Panzac, D.* La peste dans L' Empire Ottoman..., p. 462.

[36] *Panzac, D.* La peste dans L' Empire Ottoman..., 481-482.

[37] *Sariyildiz, G.* Karantina Meclisi'nin Kurulusu ve faaliyetleri..., 344, 346.

[38] Ibidem, 365-368; Вж. за сравнение още: *Иванов, Л.* Подир откосите на чумата..., 39-41; *Енчев, Е., Л. Антонов.* Любопитна Силистра. Варна, 1986, 30-31; *Каймакчиева, Р.* Создание законодательства и организации здравоохранения в Османской империи в XIX в. – В: Асклепий, т. IV. С., 1978, 71-73.

[39] *Снегаров, И.* Принос към биографията на Н. Рилски. С., 1951, 133-134.

[40] НБКМ – БИА, ф. 28, а.е. 4, л. 57-58.

[41] *Паскалева, В., Хр. Христов.* Документи за българската история из германски архиви..., док. № 16, с. 67.

[42] *Panzac, D.* La peste dans L' Empire Ottoman..., 483-484.

[43] Ibidem, p. 493.

[44] *Петкова, С.* Чума село изгорила..., 131-132.

3. Лечителство и просветеност

[1] НБКМ – БИА, II Д 51; БИА № 798, № 696.

[2] Хиландарски медицински кодекс № 517. Београд, 1980, с. XXII-XXIII.

[3] НБКМ – БИА № 696; *Янчева, И.* Лечение на болното човешко тяло през Късното средновековие и Ранното възраждане в Пловдив XVII-XVIII в. – В: Научни трудове на Съюза на учените – Пловдив. Серия Б. Естествени и хуманитарни науки. Т. 2. Научна сесия на младите учени „История, филология, педагогика“, 29 юни 2001, 256-257.

[4] НБКМ – БИА № 111, с. Лs (36), № 39.

[5] Пак там, № 798, л. 98.

[6] НБ „Иван Вазов“ – Пловдив, № 97, л. 30.

[7] НБКМ – БИА, II Д 51, л. 1-3.

[8] *Бакалов, И.* Материали из областта на българската народна медицина. – Сб. НУНК, XII, 1895, с. 355.!

[9] НБ „Иван Вазов“ – Пловдив, № 97; Според текстовите наблюдения на Райна Каблешкова лековник № 97 най-вероятно е донесен от Копривщица, мнение, за което й благодаря; *Бичев, Д.* Здравното дело в Силистренски окръг. – В: Страници от историята на медицината у нас. С., 1966, с. 49..

[10] История на медицината в България. С., 1980, 81-106; *Каймакчиева, Р.* Постижения на българската медицина през периода на Възраждането. С., 1981, 7-21; *Големанов, Х.* Възрожденската медицинска книжнина. С., 1964; *Апостолов, М.* Възникване и развитие на медицината по българските земи. С., 1979; *Стефанов, В.* Българската медицина през Възраждането. С., 1980.

[11] *Снегаров И.* Гръцки кодекс на Пловдивската митрополия. – Сб. БАН, XLI-2, 1949, с. 229, 244, 246, 247, 261, 292, 328, 366, 369, 381.

[12] *Иванов, Й.* Северна Македония. С., 1906, с. 283.

[13] Пак там, с. 186; *Тодорова, М., Ц. Илиева.* Развитие на медицината в Сливенски окръг през епохата на Възраждането. – В: Национален конгрес по история на медицината в България. В. Търново. Т. 2. С., 1985, 247-250; *Кантарев, К.* Чуждестранни лекари в България до Освобождението. – В: Национален конгрес по история на медицината в България..., 131-133. Повечето от изследванията на чуждите лекари в българските земи се отнасят за времето след 1850 г.

[14] ЧПБ, т. 4. Френски пътеписи за Балканите..., с. 337; Т. 5. Арменски пътеписи за Балканите. С., 1984, с. 108; *Смоховска-Петрова, В.* Михаил Чайковски – Садък паша и Българското Възраждане. С., 1973, 69-70; *Георгиева-Тодева, М.* Уставът на Мелнишката община от 1813 г. – ИДА, 69, с. 285.

[15] Просветното дело в Неврокоп (Г. Делчев) и Неврокопско. С., 1979, с. 179; Семеен архив на Хаджитошеви. Т. 1. С., 1984, с. 146 и сл.; *Тантилов, Хр.* Кратко описание на чумната епидемия през 1837 г в Карлово. – Сп. на Софийския клон на Лекарския съюз. С., 1904, с. 35; *Басанович, Д.* Материали за санитарната етнография на България. Ломски окръг (1880-1889 г.). – Сб.

НУНК, V, 1891, с. 151, 185; Ловеч и Ловчанско. Кн. III. С., 1932, 52-53; История на Габрово. С., 1980, с. 149; *Галчев, И.* Медицината в югозападните български земи през XIX в. – В: Национален конгрес по история на медицината В. Търново. Т. 2. С., 1985, 54-55.

[16] *Врачански, С.* Съчинения. Т. 2. С., 1992, 518-519.

[17] Ловеч и Ловчанско. Кн. III..., с. 68; Библиотека Д-р Ив. Селимински. Кн. I, II. С., 1904, 7-32; *Попов, М.* Страници от историята на медицината във Великотърновски окръг. – В: Национален конгрес по история на медицината..., т. II, с. 208.

[18] *Ангелова, Р.* Шумен в европейската текстуалност, XV-XIX в. Шумен, 1999, с. 90; Писахме да се знае..., с. 302; Семеен архив Хаджитошеви. Т. 1, с. 434, 435, 532 533; *Кифалов, М.* Поука срещу холерата. Букурещ, 1842; Нова поука срещу холерата. Букурещ, 1847; *Ешкенази, Е.* За хрониката на семейство Арие от Самоков. – ИИИ, 12, 1963, 195 196.

[19] НБ „Иван Вазов" – Пловдив, № 97, л. 30; НБКМ – БИА, II В 8390; II В 6440; *Цонев, Б.* Опис на ръкописите и старопечатните книги в Народната библиотека в София. Т. 2. С., 1923, 493 494.

[20] *Попов, М.* Лечението в Габрово в началото на XIX в. – В: Национален конгрес по история на медицината..., т. 2, с. 203.

[21] *Стоянов, М.* Стари гръцки книги в България. С., 1978, с. 306.

[22] *Апостолидис, Г.* История на Пловдив..., с. 1005; Trakika, г. Г., К. Mustilon Apostolioon, Anastasios Georgiades Levkias, 120 124; ЧПБ, т. 7. Английски пътеписи за Балканите. С., 1987, 518-519.

[23] *Вачев, Б.* Първата аптека в България. – В: Национален конгрес по история на медицината..., т. 2, 47-48; *Каймакчиева, Р.* Постижения на българската медицина през Възраждането..., 6 19; *Стефанов, В.* Българската медицина през Възраждането..., с. 135-136.

[24] *Rozenberg, Ch. E.* Explaining epidemies and other studies in the history of medicine. Cambridge, 1992, 109-121.

[25] *Велики, К.* Д-р Н. Пиколо във Влашко. – В: Д-р Никола Пиколо. Изследвания и нови материали, издадени по случай 100 г. от смъртта му 1865-1965 г. С., 1968, 230-239.

[26] НБКМ – БИА, ф. 28, а.е. 13, л. 1-2.

[27] *Моравенов, К.* Паметник на пловдивското население. Пловдив, 1984, 185-186; *Георгиева-Тодева, М.* Уставът на Мелнишката община от 1813 г. – ИДА, 69, с. 285; *Галчев, И.* Медицината в югозападните български земи през XIX в. ..., 54-55; Снегаров, И. Гръцки кодекс на Пловдивската митрополия..., с. 203, 215, 229, 244, 246, 247, 261, 265, 266, 277, 283, 312, 328, 349, 366, 369, 381; *Генчев, Н.* Възрожденският Пловдив. С., 1981, с. 33.

[28] НБКМ – БИА, ф. 7, а.е. 1705, л. 1-12; *Николов, Г.* Проекти за правилник за вътрешния ред и план за построяване на болница в Търново преди Освобождението. – Хигиена, епидемиология и микробиология, кн. 4, 1959, 74-75.

[29] НБКМ – БИА, ф. 36, II А 3613; II А 5543; *Снегаров, И.* Старият Търновски църковен кодекс. – ГСУ, Богословски ф-т, IX, 1933-1934, с. 23; *Тодев, И.* Д-р Стоян Чомаков (1819-1893 г.). Ч. I. С. 2003, 89-93; *Радкова, Р.* Възрожденецът Хр. Димитров-Дупничанон. С., 1997, с. 48; ЧПБ, т. 4. Френски пъте-

писи за Балканите..., с. 373.

[30] *Мутафов С.* Начало на организираната санитарно противоепидемична дейност на лекарите в България. – Хигиена, епидемиология и микробиология, кн. 6, 1959, 57-58.

31. Описване на холера. Преведено от турскаго на болгарскаго языкя, дозволением и иждивением Его Султанскаго Величества в Константинопол в типографията Тадеа Дивичиана, 1849; *Гинчев, Ц.* По няколко думи..., с. 133 и сл.

[32] *Павлович, Х.* Разговорник греко-болгарский. Свищов, 1835, 1-16; ПСп., т. VIII, С., 1884.

[33] *Рилски, Н.* Приписки в библиотеката му. Литературен архив. Т. 4. С., 1976, 179-180, 219.

[34] НБКМ – БИА, ф. 32, а.е. 13, л. 19-20; а.е. 19, л. 327, 354-355, 356, 357, 389, 967; *Георгиев, Й. П.* Първата заслуга на отца Н. Рилски. – Училищен преглед, г. XI, кн. 1, 1906, 157 160; *Семерджиев, Хр.* Град Самоков и околностите му. С., 1913, 146 149.

[35] НБКМ – БИА, ст. 46.122, л. 2-20, 62, 65, 91, 124-125, 129, 141 и др.

[36] *Стоянов, М., Хр. Кодов.* Опис на славянските ръкописи и старопечатни книги в Народната библлиотека. Т. 3. С., 1964, 447-448; *Маждракова-Чавдарова, О.* Възрожденецът Стефан Пенев Ахтар. С., 1985, 20-33.

В края

През ранно възрожденската епоха българското общество променя значимо своя манталитет. Чумата е малко познат, но съществен фактор за измененията в нашите културно-духовни нагласи и практики. Българските провинции, оградени фактически със силните огнища на болестта в Истанбул, Влахия–Молдова и Албания, неизбежно стават нейни жертви. Разпространението ѝ зависи от много и разнообразни обстоятелства: от природните дадености, локалните особености на релефа, пътната мрежа и традиционните стопански или културни връзки на районите. Появата на чумните преносители се благоприятства от природните феномени и от социалните условия на живот, ускоряващи развитието на инфекцията. Заразяването се улеснява при резки климатични колебания и от катастрофалните ефекти на наводненията, земетресенията и слабите реколти. Войните с лишенията или с политическите размирици често пораждат избухването на продължителни и тежки епидемии.

Страшната зараза периодично и настойчиво се проявява, като влияе деструктивно върху живота на село и в града. Тя нарушава нормалния стопански ритъм и предизвква бягства на хората, които при тежките ѝ фази водят до сериозно разместване на поселищната мрежа. Макар откъслечни, сведенията, с които разполагаме, дават основание да се допусне, че чумата влияе най-силно върху демографското развитие в българските села. Можем да приемем, че тя е сред важните обстоятелства, затруднили постоянния приток към града и отчетливото създаване на българско градско общество през XVIII век. Епидемиите отпращат в небитието цели фамилии и предопределят трудната съдба на оцелелите, чиито семейства изчезват завинаги.

Възприемана най-често като божие наказание, срещу чумата българите използват както религиозно-магически, така и рационални практики. Църковно-християнското обновление през Ранното възраждане откроява преподновено почитането на св. Харалампий като защитник от болестта, противопоставено на древните езически версии и страхове за нея. Култът към светеца внушава надежда и упование за възможността ужасните епидемии да бъдат прекратени. Неговата популярност се дължи на просветителската работа на ранната българска интелигенция, обвързвала божественото, религиозното със светските знания за човека и обществото, за необходимостта от нов тип поведение в чумавите времена. Съсловието от лекари и хекими, търговци, духовници и учители преобръща представите за коварната гостенка. През Възраждането тя се възприема не само в сатанинския женски образ, подчинен на светия Харалампий. Тя е разбрана като вътрешно състояние за човека, причинявано от многобройни лични и обществени фактори.

В края на епидемиите преживелите свидетели разказват оптимистично: *„...и като престана болестта, хората зеха пак да се умножават...“* Жендьо Вичев добавя още, че след чумата от 1824 г. в Котел построили първия, най-близкия водопровод за цялото село. Новите нагласи и разбиране на инфекциите налагат постепенно всеобхватни промени в живота на българите. Завишаването на обществената чистота и новостите в жилищната архитектура са по-очевидни за града, но се появяват и в селата. Употребата на памука наместо вълната и кожите, опростяването на облеклата предпоставя по-добрата им хигиена. Хората натрупват повече опит в предпазването от заразите, в използването на лекарствените и химическите средства за борба срещу болестите и причинителите им паразити и гризачи в обитаваното от тях пространство. Самата природна среда се изменя значително в резултат на екстензивното използване на стопанските ѝ ресурси, вероятно дотолкова, че благоприятните условия за чумните причинители да изчезнат.

Промените отварят нови хоризонти пред българската модернизация, която след 40-те години на XIX в. придобива силни, динамични темпове и други аспекти. Раните на чумавите времена зарастват, а белезите им са затворени най-вече в селската култура. Тя ги обхваща и запазва трайно, като обработва всевъзможни социални, семейни и лични проблеми във фокуса на тема „чума“. Главно през фолклора късното възрожденско общество усвоява уроците на онези времена, но без да се обръща назад към тях за философски размисъл или историческо проучване. То не се нуждае от това, защото има едно знаме, на което е записано „*свобода или смърт*“. Затова процесите, свързани и паралелни на националното консолидиране, изразили общото хуманизиране на българската общност като част от европейската, са оставени да изглеждат като второстепенни или най -малкото като селско-фолклорни. Получила се е деформация, естествена при националните напрежения на Балканите и в Османската империя от XIX столетие. Няма съмнение обаче, че в основата на националното възраждане стои едно друго явление – хуманизирането на манталитета, на менталните нагласи на българското общество, свързано с мъчителния и труден път за преодоляването на чумата. Страданията на чумавите, страхът и борбата за оцеляване постепенно са обръщали взора на българите към разумните практики и рационалната наука, утвърждаващи безценната стойност на здравето и на човешкия живот. Стопанската динамика на времето и връзките с европейския свят, християнската основа на българската култура и нуждата да се унищожи чумното зло са извели хуманизацията като същностен и неотменен елемент на ранната възрожденска модернизация.

ДОКУМЕНТИ

АЕИМ – № 515 II, 576 II, 598 II, 701 II, 874 II, 913 II, 1012.

В-к „Цариградски в-к“, бр. 38, 26. II.1848; бр. 43, 9. IV. 1849.

В-к „България“, г. II, бр. 86, 9. XI. 1860.

ИМ – Етрополе, Библия, XVIII в.

ИМ – Етрополе, инв. № 77, *Кацаров, Ив.* Местна история на Етрополе. Ръкопис.

ИМ – Самоков, НА – № 11, т. II, Хроника на Арие. Написана от Моиз Авраам Арие и Ели Ешкенази. Ръкопис.

НБ „Иван Вазов“, № 75, 97, 117, 120.

НБ „Св. св. Кирил и Методий“ – БИА, ф. 7, а.е. 3, а.е. 1705; ф. 22, а.е. 26, а.е. 265, а.е. 485; ф. 28, а.е. 4, а.е. 13; ф. 32, оп. 1, а.е. 13, а.е. 19; ф. 36 II А 3613; II А 5543; ф. 40, а.е 3, а.е. 7; ф. 165 II В 6628; ф. 619.

НБ „Св. св. Кирил и Методий“ – БИА, кол. 41, оп. 1, а.е. 1066, а.е. 1072, а.е. 1082, а.е. 1246, а.е. 1332, а.е. 1339, а.е. 1342, а.е. 1413, а.е. 1441, а.е 1631, а.е. 1952, а.е. 1973, а.е. 2015, а.е. 2113, а.е. 2293, а.е. 2308, а.е. 2353, а.е. 2409, а.е. 2617, а.е. 2657, а.е. 2945, а.е. 2953; оп.2, а.е. 738.

НБ „Св. св. Кирил и Методий“ – БИА, I А 161, IIА 239, II А 4946, IIА 5924, IIА 6198, IIА 7779, IIВ 1078, IIВ 6440, IIВ 8390, IIД 51.

НБ „Св. св. Кирил и Методий“ – БИА, № 84, 88, 89, 90, 92, 93, 94, 111, 135, 141, 522, 619, 688, 696, 734, 747, 798, 896, 1042, 1706, 4462, 5844, ст. 46.122.

РКС № 73, *Кривошиева, С.* Старо село. С., 1945.

ЦИАИМ, № 240, 350, 1180.

ЦСВП „Проф. Ив. Дуйчев“, Sam. P. B. slavo 8.

ЦСВП „Проф. Ив. Дуйчев“, Sam. P. B. slavo 10.

БИБЛИОГРАФИЯ

Ангелов, Б. Списъкът на забранените книги в старобългарската литература. – ИИБЛ, кн. 1. С., 1952.

Ангелова, Р. Шумен в европейската текстуалност, XV-XIX в. Шумен, 1999.

Апостолидис, Г. История на Пловдив. Атина, 1959.

Апостолов, М. Възникване и развитие на медицината по българските земи. С., 1979.

Априлов, В. Събрани съчинения. С., 1940.

Арнаудов, М. Обичаи и песни от Източна Тракия. Сп. БАН, IV, 1913.

Бакалов, И. Материали из областта на българската народна медицина. – Сб. НУНК, XII, 1895.

Бакърджиева, Т., С. Йорданов. Русе, пространство и история, краят на XVII – 70 те години на XIX в. Русе, 2001.

Басанович, Д. Материали за санитарната етнография на България. Ломски окръг (1880 1889 г.). – Сб. НУНК, V, 1891.

Беров, Л. Движението на цените на Балканите през XVI-XIX в. и европейската революция на цените. С., 1976.

Беров, Л. Ценовата конюнктура на основните селскостопански произведения в Солун и македонските земи през XVIII-XIX век. – Studia balcanica, 23. Изследвания в чест на чл. кор. проф. С. Димитров. С., 2001.

Бичев, Д. Здравното дело в Силистренски окръг. – В: Страници от историята на медицината у нас. С., 1966.

Бобчев, С. Принос към историята на Българското Възраждане. Поп Андрея Робовски – автобиография и преписка. – Сб. НУНК, XXI, 1905.

Богданов, И. Трявна през Възраждането. С., 1977.

Богдановић, Д. Каталог Кирилских рукописа манастира Хиландара. – В: Хиландарски зборник. I. Београд, 1978.

Божкович, Р. Дневник на едно пътуване. С., 1975.

Бозвели, Н. Съчинения. С., 1968.

Бояджиев, Ц. Нощта през Средновековието. С., 1999.

Бояджиева, Е. Банско, неугасващи имена от Възраждането. С., Рива, 1990.

Бродел, Ф. Материална цивилизация, икономика и капитализъм, XV-XVIII век. Т. 1. Структурите на всекидневието: Възможното и невъзможното. Прозорец.

Бродел, Ф. Средиземно море и средиземноморският свят по времето на Филип II. С., 1998.

Българска народна поезия и проза. Т. 4. Народни балади. С., 1982.

Българско народно творчество. Т. 1. С., 1961.

Ваклинова, М. Записки на М. Караджов от Чепеларе. – Родопски сборник, кн. 3, 1972.

Василева, М. Традиционни календарни и семейни обичаи в Карнобатско. – В: История и култура на Карнобатския край. Т. 3. С., 1993.

Василиев, Ас. Български възрожденски майстори. С., 1965.

Василиев, Ас. Ерминии. Технология и иконография. С., 1976.

Ватев, Ст. Материали по народната медицина в България. – Сб. НУНК, XXI, дял III, 1905.

Вацов, С. Землетресенията в България през XIX в. С., 1902.

Вачев, Б. Първата аптека в България. – В: Национален конгрес по история на медицината, В. Търново. Т. 2. С., 1985.

Велики, К. Д р Н. Пиколо във Влашко. – В: Никола Пиколо. Изследвания и нови материали, издадени по случай 100 г. от смъртта му 1865 1965 г. С., 1968.

Венедикова, В. Български паралели на античния обичай заораване при основаване на селища. – В: Изследвания в чест на акад. Д. Дечев. С., 1958.

Војновић, С. Хронологија живота и рада Јована Рајича. – В: Јован Рајић. Живот и дело. Београд, 1997.

Врачански, С. Житие и страдания грешнаго Софрония. – В: Съчинения. Т. 1. С., 1989.

Врачански, С. Съчинения. Т. 2. С., 1992.

Възвъзова-Каратеодорова, К., Л. Драголова. София през Възраждането. С., 1988.

Вълчинова, Г. Българският светец Терапонт или превъплъщенията на един култ. – БЕ, бр. 3, 1993.

Вълчинова, Г. Знеполски похвали. Локална религия и идентичност в Западна България. С., 1999.

Гаврилова, Р. Колелото на живота. С., 1999.

Галчев, И. Медицината в югозападните български земи през XIX в. – В: Национален конгрес по история на медицината В. Търново. Т. 2. С., 1985.

Гандев, Хр. Към изучаване на „чумавите времена". – Във: В памет на проф. П. Ников. С., 1940; Проблеми на Българското Възраждане. С., 1976.

Ганчев, С. Свищов (Принос за историята му). Свищов, 1929.

Генова, Е., Е. Попова, И. Гергова. Корпус на стенописите от XVIII в. в България. Институт по изкуствознание. С., Академично издателство „Проф. М. Дринов" (под печат).

Генова, Е. Култът към мощите и мощехранителниците в Рилския манастир. – Проблеми на изкуството, кн. 4. 2000.

Генчев, Н. Възрожденският Пловдив. С., 1981.

Георгиев, М. Възраждането на гр. Казанлък. С., 1923.

Георгиев, М. Българските народни представи за болестта. – Етнографски проблеми на народната духовна култура. С., 1989.

Георгиев, Й. Първата заслуга на отца Н. Рилски. – Училищен преглед, г. XI, кн. 1, 1906.

Георгиева-Тодева, М. Уставът на Мелнишката община от 1813 г. – ИДА, 69.

Георгиева, Цв. Пространство и пространства на българите XV-XVII в. С., 1999.

Георгиева, Цв. Трансформациите на един сблъсък на цивилизации – християнството и исляма на Балканите – В: Балкански идентичности. Ч. III. С., 2003.

Геров, Г., Б. Пенкова, Р. Божинов. Стенописите на Роженския манастир. С., 1993.

Гинчев, Ц. Стара народна песен за чумата. – сп. Труд (В. Търново), г. II, 1888, кн. 8.

Голeманов, Х. Възрожденската медицинска книжнина. С., 1964.

Гошев, И. Стари записки и надписи. Св. II. С., 1929; Св. III. С., 1935.

Граматиков, Г. Узунджовският панаир. С., 1993.

Гунчев, Г. Вакарел. Антропогеографско проучване. С., 1933.

Даскалов, Хр. Празници и обичаи в Тревненско. – Сб. НУНК, XXII-XXIII, дял I, 1906-1907.

Деведжиев, М. Кратка история на селищното развитие по българските земи. С., 1979.

Делюмо, Ж. Страхът в Западният свят, XIV-XVIII век. С., Рива, 2002.

Денев, И. Лечебни традиции в Преображенския манастир през втората половина на XIX в. – В: Национален конгрес по история на медицината, Велико Търново. Т. 2. С., 1985.

Джурова, А., В. Велинова. Необнародвани ръкописи от сбирката на Девическия манастир в Самоков; Научна конференция „Българският осемнадесети век“, София, НБКМ, октомври 1999 г.

Джурова, А., В. Велинова. Опис на славянските ръкописи от Самоков. С., 2002.

Динков, К. Харманли. С., 1985.

Дичев, С., Н. Хайтов. Село Манастир, Смолянско. С., 1965.

Дончева-Панайотова, Н. Среднобългарски ръкописи в библиотеката на ВТУ „Кирил и Методий“. – ТВТУ „Кирил и Методий“, т. 10, кн. 1, 1974.

Доосвобожденски пътеписи. Доменико Сестини. С., 1969.

Драганова, С. Социално-икономически предпоставки за развитието на българската медицина през Възраждането. – В: Първи национален конгрес по история на медицината – Шумен. Т. 2. 1981.

Драганова, Т. Й. Димитров. За някои забележителни надгробни плочи от XVIII-XIX в. във В. Търново, Арбанаси и околните селища. – ГМСБ, XIII, 1987.

Драганова, Т., Св. Чепкънова-Станева. Демографска характеристика на селищата от В.Търновски окръг през епохата на османското владичество. – ГМСБ, III, 1977.

Дрончилов, К. Бурел. С., 1923.

Дроснева, Е. Варна 1828-1829 : Свидетелства на очевидци. – Годишник на Военно -морския музей Варна, I. Варна, 2001.

Дроснева, Е. Поглед към българското историческо познание през XVI в. – В: Българският шестнадесети век. С., 1996.

Дуйчев, Ив. Един ръкописен свитък с апокрифни молитви и заклинания, Старобългарска литература. С., 1971.

Дуйчев, Ив. Софийската католическа архиепископия, С., 1939.

Дуйчев, Ив., Цв. Кристанов. Естествознанието в средновековна България. С., 1954.

Енчев, Е., Л. Антонов. Любопитна Силистра. Варна, 1986.

Епанчин, Н. Очерки похода 1829 г. в Европейской Турции. Ч. I. Приложения. СПб., 1905.

Ерулски, Ив. Мит и история, С., 1991.

Етнография на България. Т. 3. С., 1985.

Ешкенази, Е. За хрониката на семейство Арие от Самоков. – ИИИ, 12, 1963.

Жечев, Н. Автобиографии: Ат. Иванов, Р. Ил. Блъсков, Ю. Ненов. С., 1979.

Жития на светиите. С., 1974.

Захариев, В. Манастирът „Св. Троица“ през епохата на робството. – В: Търновска книжовна школа. С., 1971.

Зозиков, В., М. Радев, Ст. Йочев. Инфекциозни болести. С., 1983.

Иванов, Й. Български старини от Македония. С., 1970.

Иванов Й. Северна Македония. С., 1906.

Иванов, Л. Подир откосите на чумата в българските земи. – Социална медицина, бр. 1, 1995.

Илиев, Б., Ст. Янков, Б. Вачев, Вл. Мигев. Исперих. С., 1980.

Илич А. Пирот и срез Нишавски. Пирот, 1984.

Иречек, К. История на българите. С., 1978, с. 515.

Исторически писма на мисионерите – пасионисти за България до 1841, под редакцията на о. д-р И. Сафранов, Рим, 1985.

История на Габрово. С., 1980.

История на медицината в България. С., 1980.

Йорданов, В. Материали за изучаване учебното дело в България. Кн. I. С., 1925.

Йорданова, А. Природните бедствия и тяхната роля в живота на Ранносредновековна България (681-1018 г.). Дипломна работа. Исторически факултет, СУ „Св. Климент Охридски“. С., 2002 .

Каймакчиева, Р Постижения на българската медицина през периода на Възраждането. С., 1981.

Каймакчиева, Р Создание законодательства и организации здравоохранения в Османской империй в XIX в. – В: Асклепий, г. IV. С., 1978.

Канев, К. Миналото на село Момчиловци, Смолянско. С., 1975.

Кантарев, К. Чуждестранни лекари в България до Освобождението. – В: Национале конгрес по история на медицината в България, В. Търново. Т. 2. С., 1985.

Капитанов, Хр. Нови дании за С. Врачански като емигрант в Румъния. – Език и литература, кн. 3, 1966.

Каравелов, Л. Записки за България и за българите. С., 1930.

Каравелов, Л. Събрани съчинения. Т. 4. С., 1966.

Караджова, Д., Е. Узунова. Славянски ръкописи в Исторически музей Шумен. – Старобългарска литература. Т. 23 24. С., 1990.

Карапетков, П. Славеино. С., 1991

Каролев, Р Материали за изучаване учебното дело в България. С., 1926. История на Габровското училище.

Кенанов, Д. Метафрастика. В. Търново, 1997.

Кендерова, С. Ахмед ел Кешфи Ефенди от Самоков – един местен творец и дарител от края на XVII в. – първата половина на XVIII в. – В: История на мюсюлманската култура по българските земи. С., 2001.

Кепов, И. Минало и сегашно на с. Бобошево. С., 1936.

Киров, Г. Летописът на Жендьо Вичев. – Сб. НУНК, XII, 1895.

Ковачев, Д. Описание на Светите мощи и други скъпоценни старини, намиращи се в българския Рилски манастир. Пловдив, 1911.

Колева, М. Народни вярвания и лекувания от Хасково. – ИМЮИБ, X, 1987.

Лалев, Ив. Разпространение на възрожденската книжнина в Ловешкия край. – ГМСБ, XVII, 1991.

Летописни бележки от Разград. – ПСп. на БКД, XV, 1884.

Лилић, Б. Историја Пирота и околине. Т. 1. 1804-1878. Пирот, 1994.

Ловеч и Ловчанско. Т. 3. С., 1931.

Любенов, П. Самовили и самодиви. С., 1891.

Маждракова-Чавдарова, О. Възрожденецът Стефан Пенев Ахтар. С., 1985.

Манолова-Николова, Н. Български източници за чумата в Османската империя (XVIII – XIX в.). – Във: В търсене на истината. Юбилейно издание по случай 70-годишнината от рождението на проф. Н. Генчев. С., 2002.

Манолова-Николова, Н., П. Желева. Летописни бележки от Средна Западна България. С., 1999.

Маринова, Г. Календарни празници от Асеновград. Асеновград, 1996.

Марков, Г. История, духовна култура и фолклор на с. Гинци, Софийски окръг (Дипломна работа). С., 1969.

Матов, Д. Народни умотворения, разни вярвания, прокобявания и др. от Велес. – Сб. НУНК, IX, 1898.

Медакович, Д. Манастир Хиландар у XVIII в. – В: Хиландарски зборник, 3. Београд, 1974.

Медицински сборник, г. III, бр. 4, С., 1897.

Милев, Н. Населението на Турция и България през XVIII и XIX в. – Сб. БАН, IV, 1915.

Милетич, Л. На гости у Банатските българи. – В: Изследвания за българите в Седмиградско и Банат. С., 1987.

Милюков, П. Християнския древности Западной Македоний, Известия Русскаго Археологическаго Института в Константинопол, IV, вып. 1. С., 1899.

Мирчева, Е. Недамаскинови слова в новобългарските дамаскини от XVII век. В.Търново, 2001.

Мисията на отците пасионисти в България между 1789 и 1825 г. Под ред. на о. д-р Ив. Сафранов. Рим, 1982.

Митев, П. Панаирната търговия в българските земи през XVIII в. – В: Изследвания н чест на чл. кор. проф. С. Димитров. Studia balcanica, 23. С., 2001.

Мичев, М. Временно разселване или преместване на някои селища във Врачанско през XVIII в. поради чумна епидемия. – ИЕИМ, VII, 1964.

Младенов, Ст. Етимологически и правописен речник на българския книжовен език. С., 1941.

Момчилов, Д. Поселищното развитие в Карнобатския край през XV-XIX в. по археологически данни. – В: История и култура на Карнобатския край. Т. 3. С., 1993.

Моравенов, К. Паметник на пловдивското население, Пловдив, 1984.

Мутафов С. Начало на организираната санитарно-противоепидемична дейност на лекарите в България. – Хигиена, Епидемиология и Микробиология, кн. 6, 1959.

Мутафов, Е. Изображения на храмове върху цокълните пана на иконостата в райковската църква „Св. Неделя“. – Rodopica, бр. 1, 1998.

Мутафов, Е. Европеизация на хартия, Съчинения за живопистта на гръцки език през първата половина на XVIII в. С., 2001.

Мутафчиев, П. Из нашите старопланински манастири. С., 1973.

Мутафчиева, В. Габрово. С., 1963.

Начев, В., Н. Ферманджиев. Писахме да се знае. С., 1984.

Неделчев, Ив., Летопис. Стара Загора, 1998.

Неронов, В., С. Малхазова, В. Тикунов. Региональная география чумы. М., 1999.

Николаев, В. Чумата – страшен бич на нашите земи през турското робство. – Природа, 1953, кн. 3.

Николич, И. Пирот и срез Нишавски 1801-1918. Грађа. Кн. I, 18017-1883. Пирот, 1981.

Николов, Б. Алтимир през вековете. С., 1965.

Николов, Б. Хронология на по-важни събития в Димитровградско 1433-1961. Ниш, 1963.

Николов, Г Няколко данни за здравната помощ на Велико Търново в периода 1823 1878 г. – Хигиена и здравеопазване, бр. 6, 1968.

Николов, Г Проекти за правилник за вътрешния ред и план за построяване на болница в Търново преди Освобождението. – Хигиена, Епидемиология и Микробиология, кн. 4, 1959.

Николов, З. В., М. Ц. Мичев. О чумных эпидемиях на болгарской земле на протяжений XV-XIX веков. – В: Асклепий, IV. С., 1978.

Описвание на холера. Преведено от турскаго на болгарскаго языкя, дозволением и иждивением Его Султанскаго Величества в Константинопол в типография та Тадеа Дивичиана, 1849.

Павлович, Х. Разговорник греко-болгарский. Свищов, 1835; ПСп. на БКД, VIII, 1884.

Папазов, Д. Село Арбанаси, лични спомени и събрани данни. – Сб. БАН, 31, 1937.

Паскалева, В., Хр. Христов. Документи за българската история из германски архиви, 1829-1877. С., 1963.

Пенков, И. Град Троян (Поселищно-стопански черти). С., 1941.

Пенчева-Маркова, Ж. Представи и вярвания за чумата от района на централна Стара планина от епохата на Възраждането. – ИИМ – Кюстендил, VI. Кюстендил, 2002.

Петканова, Д. Дамаскините в българската литература. С., 1965.

Петканова, Д. Апокрифна литература и фолклор. С., 1978.

Петков, Г Най-старият препис от Търновската редакция на Стишния пролог. – ИПр, кн. 11-12, 1992.

Петкова, Св. Чума село изгорила. С., 1996.

Писахме да се знае. С., 1984.

Полимирова, М. За някои аспекти на култа към св. Харалампий в Самоковско. – Международен научен симпозиум „Славянските светии в историята на християнската църква". София, август, 2000.

Поп Йовчо от Трявна. Летопис и родословие. В. Търново, 1995.

Попгеоргиев Й. Село Арбанаси. Историко-археологически бележки. – ПСп., LXIV, 1903.

Попгеоргиев, Й. Град Елена. – ПСп. на БКД, LXV, 1904.

Попгеоргиев, Й. Екскурзия в Габрово. – ПСп. на БКД, LXIV, 1904.

Попконстантинов, Х. Паметни бележки из Средец. – ПСп. на БКД, XV, 1884.

Попов Р. За светите лечители по българските земи. – В: Етнографски проблеми на народната култура. Т. 4. С., 2001.

Попов, М. Лечението в Габрово в началото на XIX в. – В: Национален конгрес по история на медицината В. Търново. Т. 2. С., 1985.

Попов, М. Страници от историята на медицината във Великотърновски окръг. – В: Национален конгрес по история на медицината В. Търново. С., 1985.

Попова, Е. Зографът Христо Димитров от Самоков. С., 2001.

Прашков, Л. Църквата „Рождество Христово“ в Арбанаси. С., 1979.

Просветното дело в Неврокоп (Г. Делчев) и Неврокопско.

Радев, Ив. Търновска хроника 1800-1835. В. Търново, 1993.

Радкова, Р. Възрожденецът Хр. Димитров – Дупничанин. С., 1997.

Радкова, Р. Историческо развитие на Карнобат и Карнобатския край през Възраждането. – В: История и култура на Карнобатския край. Т. 3. С., 1993.

Радкова, Р. Новооткрити писма на Н. Рилски за книжовните му връзки с Р. Попович. – Векове, 1972, кн. 6.

Радушев, Е. Християнство и ислям в Западните Родопи с долината на р. Места. Ч. II. Приложение, с. 324 (под печат).

Раковски, Г. Съчинения. Т. 4. С., 1988.

Рижикова, С. Земетресенията – бедствие и източник на познание. С., 1981.

Рилски, Н. Приписки в библиотеката му. Литературен архив. Т. 6. С., 1976.

Ръцева, Зл. Иконографски и стилови особености на стенописите от храма „Св. Атанасий“ в с. Арбанаси – 1667 г. В. Търново, 2000 (докторска дисертация).

Сакъзов, Ив. Стопанските връзки между Дубровник и българските земи през XVI и XVII в. С., 1930.

Сакъзов, Ив. Из завещанията на дубровчани в България през XV в. – ИИД, XIII, 1932.

Селимински, И. Библиотека. Кн. I-II. С., 1964.

Семеен архив на Хаджитошеви. Т. 1. С., 1984.

Семеен архив на Хаджитошеви. Т. 2. Враца, 2002.

Семерджиев, Хр. Град Самоков и околностите му. С., 1913.

Сираков, С. Бяла черква. С., 1966.

Смилевски, Б. Црквата Св. Ѓоргија во Лазарополе. Куманово, 1997.

Смоховска-Петрова В. Михаил Чайковски – Садък паша и Българското Възраждане. С., 1973.

Снегаров И. Гръцки кодекс на Пловдивската митрополия. – Сб. БАН, XLI-2, 1949.

Снегаров И. Из арбанашките старопечатни книги в Софийската народна библиотека. – Сп. БАН, LVI, 1937.

Снегаров, И. Старият Търновски църковен кодекс. – ГСУ, Богословски ф-т, IX, 1933-1934.

Снегаров, Ив. История на Охридската архиепископия – патриаршия. Т. 2. С., 1995.

Снегаров, Ив. Гръцки документи за Рилския манастир. – ГДА, СУ, XIV, 3, 1964-65. С., 1966.

Снегаров, Ив. Из арбанашките старопечатни книги в Софийската народна библиотека. – Сп. БАН, LVI, 1937.

Снегаров, Ив. Принос към биографията на Н. Рилски. С., 1951.

Снегаров, Ив. Принос към биографията на Р. Попович. С., 1953.

Сп. Българска старина. Кн. II. С., 1908; Кн. VII. С., 1925.

Спорстранов, Е. Материали по историята на Рилския манастир. – Сб. НУНК, XVIII, 1901.

Спространов, Е. Бележки и приписки по Софийските черкви. – Сб. НУНК, XXII-XXIII, дял I, 1906-07.

Спространов, Е. Джеладин бей (Принос към историята на гр. Охрид). – Сб. НУНК, XIV, 1897.

Спространов, Е. Материали по историята на Рилския манастир. С., 1901.

Спространов, Е. Опис на ръкописите в библиотеката при Св. Синод. С., 1900.

Срезневскаго, М. М. Материалы для Словаря рускаго языка по писменнымь памятникам. Т. 3. СПб., 1903.

Срезневскаго, М. М. Словарь церковно-словенскаго и русскаго языка. Т. 1. СПб., 1847.

Стара българска литература. Т. 5. Естествознание. С., 1992.

Стефанов, В. Българската медицина през Възраждането. С., 1980.

Стефанов, Ив. Летописни бележки из един ръкописен сборник на даскал Христофор Никович от Разград. – Сб. НУНК, X, 1898.

Стефанова, М. Моменти от книгоразпространението в Габрово през XIX век. – ГМСБ, XVII, 1991.

Стоилов, А. В Трескавския манастир. – Сб. НУНК, XVI-XVII, 1900.

Стойков, Н. Из записките на поп Койча Икономов и на поп Никола х. Койчев от Трявна. – Сб. НУНК, XV, 1898.

Стоянов, М., Хр. Кодов. Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека. Т. 3. С., 1964.

Стоянов, М. Българска възрожденска книжнина. Т. 1. С., 1957.

Стоянов, М. Град Пирдоп в миналото и сега. С., 1941.

Стоянов, М. Опис на гръцките и други чуждоезикови ръкописи в НБ „Кирил и Методий“. С., 1973.

Стоянов, М. Райковски дамаскин. – Родопски сборник, т. 3, 1972.

Стоянов, М., Хр. Кодов. Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека. Т. 4. С., 1971.

Стоянович, Л. Стари српски записки и натписи. Београд. Кн. II, 1983; Кн. III, 1984; Кн. V, 1987; Кн. VI, 1988.

Събчев, Н. История и етнография на гр. Чирпан. С., 1938.

Сырку, П. Славянскія и рускія рукописи Британскаго музея в Лондон. СПб., 1908.

Тантилов, Хр. Исторически данни и хронология на чумните епидемии в България от 1239 до 1838 г. – Терапевтичен месечник, бр. 1, бр. 3, бр. 4, бр. 5, 1941; бр. 1, 1942.

Тантилов, Хр. Кратко описание на чумната епидемия през 1837 г. в Карлово. – Сп. на Софийския клон на Лекарския съюз, 1904.

Тантилов, Хр. По появяването на третата чумна епидемия в някои места на България и Македония. – Медицинско списание, г. I, бр. IV-V, 1908-1909.

Таринска, С. С. Врачански, румънското общество и румънската литература. – В: Българо-румънски литературни взаимоотношения през XIX в. С., 1980.

Тацов, А. Стогодишнината на възстановения храм „Св. Арх. Михаил“ в гр. Етрополе 1837-1937 г. С., 1937.

Телбизов, К., М. Векова-Телбизова. Традиционен бит и култура на банатските българи. – Сб. НУНК, LI, 1963.

Тодев, И. Д-р Стоян Чомаков (1819-1893 г.). Ч. I. С. 2003.

Тодоров, Р. Гр. Трън. Георгафски и исторически бележки. С., 1931.

Тодорова, М., Ц. Илиева. Развитие на медицината в Сливенски окръг през епохата на Възраждането. – В: Националне конгрес по история на медицината в България, В. Търново. Т. 2. С., 1985.

Тодорова, О. Православната църква и българите, XV-XVIII. С., 1997.

Томов, Е. Възрожденски щампи и литографии. С., 1962.

Тотева, П. Икони от Пловдивски край. С., 1975.

Тревненска художествена школа. С., 1987.

Трифонов, Ю. История на града Плевен до Освобождението на Плевен. С., 1933.

Трифонов, Ю. Приписки и бележки с летописен характер. – ПСп. на

БКД, LXIII, 1903.

Трифуноски, Ј. Врањска котлина. Скопје, 1963.

Трънски край. С., 1940.

Хайтов, Н. Село Яворово, Асеновградско. С., 1958.

Хиландарски медицински кодекс № 517. Београд, 1980.

Христов, Хр. Батошевският манастир. – Векове, кн. 5, 1976.

Христова, Б. Библиотеката на Рилския манастир. С., 2000.

Цанев Д. Бележки по историята на учебното дело във Враца. – Училищен преглед, г. XI, кн. 10, 1906.

Цанев, Д. Бележки по историята на учебното дело във Враца. – Училищен преглед, г. XI, кн. 10, 1906.

Цонев, Б. Опис на славянските ръкописи и старопечатни книги в Плов дивската Нардна библиотека. С., 1920

Цонев, Б. Опис на славянските ръкописи и старопечатни книги на Народната библиотека в София. Т. 1. С., 1910.

Цонев, Б. Опис на славянските ръкописи и старопечатни книги на Народната библиотека в София. Т. 2. С., 1923.

Цончев, П. Из общественото и културно минало на Габрово. С., 1996.

Черновежд, П. Няколко записки от сегашния век. – Сб. НУНК, VI, 1891.

Чилингиров, А. Бележки из църковните книги на Елешничкия манастир „Пресвета Богородица“. – ПСп. на БКД, LXX, 1909.

Чолов, П. История на град Дряново. С., 1969.

ЧПБ, т. 2. Маджарски пътеписи за Балканите. С., 1976.

ЧПБ, т. 4. Френски пътеписи за Балканите от първата половина на XIX в. С., 1981.

ЧПБ, т. 5. Арменски пътеписи за Балканите. С., 1984.

ЧПБ, т. 6. Немски и австрийски пътеписи за Балканите. С., 1986.

ЧПБ, т. 7. Английски пътеписи за Балканите. С., 1987.

Чумата. Притурка към Медицински сборник, г. III, С., 1897.

Шалдев, Хр. Град Прилеп в Българското Възраждане, С., 1916.

Шарков, В. Град Г. Джумая. С., 1929.

Шишманов, Ив. Нови студии из областта на българското възраждане, I. В. Априлов, Н. Рилски, Н. Бозвели. – Сб. БАН, XXI, т. 13, 1926.

Шишманов, Ив. Стари пътувания през България в посока на римския път от Белград до Цариград. – Сб. НУНК, IV, 1891.

Щерионов, Щ. Демографски измерения на гръцкото етническо присъствие в Пловдив през Възраждането. – В: Солун и Пловдив в тяхното успоредно исторически, културно и обществено развитие, XVIII-XX в. Пловдив, 2000.

Энциклопедический словарь. Т. XXXIX. СПб., 1903.

Юбилеен сборник „Българското село“. С., 1931.

Явашев, А. Разград. С., 1930.

Янев, Я., А. Янев. Пренасянето на холерата сред българското население през Възраждането. – В: Втори национален конгрес по история на медицината В. Търново. Доклади. С., 1985.

Янев, Я. Епидемии от чума през Античността и Средновековието, отразени на монети и в посмени исторически извори. – Във: Втори национален конгрес по история на медицината В. Търново. Доклади. С., 1985

Янчева, И. Лечение на болното човешко тяло през Късното средновековие и Ранното възраждане в Пловдов XVII-XVIII в. – В: Научни трудове на Съюза на учените – Пловдив. Серия Б. Естествени и хуманитарни науки. Т. 2. Научна сесия на младите учени „История, филология, педагогика", 29 юни 2001.

Altzetmuler. Das Hexameron des Exarchen Johannes. T. III. Graz, 1961, p. 99b, 100a, 100b; T. VII, 1975.

Ambraseys, N. N., C. F. Finkel. The seismicity of Turkey and Adjacent areas. Eren, 1995.

Bees, N. Les manuscripts des Meteores. T. III. Atena, 1993.

Bulletin de la societe entomologique de France, 105(4), 2000; L'archeologie revise l'histoire de la peste. – Le Figaro, mercredi 27 decembre 2000.

Evangelatou-Notara, F. Earthquakes and ather natural disastrs from minor Greek sources (14th-19th centures). – Natural disasters in the Ottoman empire. Crete University press, 1999, p. 117.

Farmer, D.H. The Oxford Dictionary of Saints. Oxford-New York, 1978.

Gottfried, R., S. The Black Death, Natural and Human Disaster in Medieval Europe. N.Y., 1983.

Gradeva, R. Ottoman and Bulgarian sources on earthquakes in Central Balkan lands (17th-18th centuries). – Natural disasters in the Ottoman empire. Crete University press, 1999.

Kostis, K. „La peste nest pas une mort naturelle, mais un chatiment de Dieu", p. 581-596.

Latisev, B. Menologii anonymi Byzantini. Saec. X. Petr., 1911, t. I.

Matakieva-Lilkova, T. Icons of Bulgaria. S., 1994.

Naseluvanjetu na balgarete i na balgarete-palcene u Banata, u Vratulicansci kalindar-2000. Timisoara, 1999.

Odorico, P. Conseils et memoires de Synadinos pretre de Serres en Macedoine (XVII-e siecle). Paris, 1996.

Panzac, D. La peste dans L' Empire Ottoman. Belgique, 1985.

Panzac, D. Quarantaines et Lazarets L'Europe et la peste d'Orient (XVII-

XX-e siecles). Edisud, Aix-en-Provence, 1986.
Papaztgatoy, Ntoph. Xartirnez eikonez. T. I. Atina, 1986.
PG, Paris, 1894, vol. 11.
Probatakes, T. M. Meteora. Atena.
Rozenberg, Charles E. Explaining epidemies and other studies in the history of medicine. Cambridge, 1992.
Sariyildiz, G. Karantina Meclisi'nin Kurulusu ve faaliyetleri. Belleten, LVIII/222. Ancara, 1996.
Sariyildiz, G. Yuzuilda Osmanli Imperatorlugu'nda kolera salgini. Tarih Boyunca, Anadolu'da Dogal Afteler ve Deprem semineri, 22-23, V, 2000. Istanbul, 2001.
Svoronos, N. Le comerce de Salonique au XVIII-e siecle. Paris: P.U.F, 1956.
The Oxford Dictionary of Buzantium. Vol. 2. N.Y., 1995.
TIB, F.H. Wien, 1976.
Trakika, r. Γ., K. Mustilon Apostolioon, Anastasios Georgiades Levkias.
Treskentike kai etike enkuklopaidea. T. 12. Attena.

ГЕОГРАФСКИ ПОКАЗАЛЕЦ

Австрия – 34, 42, 200, 201, 203, 217
Адана – 217
Айтос – 49, 73, 76, 97, 207
Албания – 31, 36, 64, 68
Александрия – 32, 205
Алексинац – 211
Анадола – 88
Анатолия – 31
Англия – 231
Анхиало (Поморие) – 76, 207
Арбанаси – 36, 37, 41, 42, 46, 47, 49, 54, 63, 64, 65, 66, 68, 70, 72, 73, 78, 82, 85, 89, 91, 97, 142, 193, 198, 227, 230
Асеновград – 35, 41, 144, 196
Атина – 230
Атон – 155, 170
Африка – 15

Балканаски п-в – 51, 52, 63, 152, 201, 203, 215, 232
Балчик – 97
Банат – 201
Баня Лука – 34
Белград – 40, 49, 63, 66, 69, 203, 211
Белене – 72
Белица – 198, 210
Белово – 40
Бендери, Молдова – 64
Берковица – 45, 138
Бешенов – 21, 63, 88
Битоля – 148, 209, 214, 223, 233
Бобошево – 46, 47, 71, 89
Босна – 70, 72
Браила – 41, 207
Брашов – 200, 227
Брезник – 46, 51, 52, 72, 73, 74, 77, 138
Букуец – 36
Букурещ – 51, 64, 31, 68, 69, 72, 73, 76, 77, 98, 135, 194, 205, 227, 230, 232, 240
Бургас – 46, 62, 73, 74, 76, 100, 206
Бурела – 100
Бяла Черква – 93

Вакарелски махали – 100
Варна – 46, 51, 62, 73, 76, 198, 206, 214, 217, 232
Варшава – 66
Ватикана – 194
Велющец – 64, 69
Видин – 34, 41, 45, 51, 63, 64, 69, 73, 207, 209, 214
Виена – 66, 78, 227, 233
Винга – 63
Велес – 47, 72, 73, 74, 76
Венеция – 144, 151, 154, 199, 223
Влашко – 71, 99, 102, 103, 176
Влахия – 19, 31, 47, 50, 51, 63, 103, 200, 201, 205, 207, 232
Водина – 95
Враца – 52, 72, 73, 74, 95, 97, 99, 138, 176, 225
Вранска котловина – 73, 100
Вресово – 65, 70
Вуково – 72, 88

Габрово – 34, 41, 45, 46, 50, 72, 73, 74, 76, 97, 138, 146, 148, 156, 161, 189, 191, 192, 195, 217, 228
Галац – 30, 41, 64, 68, 207, 240
Германия – 231
Гинци – 190
Гложенски манастир – 45, 73, 77, 85
Горна Джумая – 34, 60, 73, 77, 95
Горна Оряховица – 52, 73
Гривица – 60
Гърция – 210, 211
Гюмюрджинско – 52
Гюргево – 207

Давидково – 60
Дечани – 203
Добруджа – 100, 214
Докузек – 100
Драма – 33, 72, 73
Дреатин – 101
Дряново – 45, 46, 73, 76, 145
Дубровник – 199
Дунавска равнина – 100
Дупница – 33, 34, 45, 63, 66, 72, 73, 77, 97, 177, 223, 234

Елена – 46, 72, 73, 74, 138, 178, 240
Елешнички манастир – 42
Енина – 72, 75
Ерул – 198
Етрополе – 64, 65, 70, 73, 77, 82, 138, 147, 148, 188

Жеравна – 50, 138, 187
Жълтеш – 72

Загреб – 201
Зарево (Карахасанкьой) – 101
Зелено дърво – 187
Земун – 46, 47, 51, 65, 71, 201, 211
Златарица – 85, 185
Знеполе – 42
Зографски манастир – 52, 157

Излаз (дн. Ислак) – 200
Индия – 15, 231
Исперих – 73
Истанбул – 19, 30, 31, 69, 77, 82, 204, 207, 208, 213

Кавала – 33, 214
Каварна – 76
Казанлък – 37, 72, 73, 77, 89, 136
Кайро – 205
Калараш – 205
Калофер – 52, 136
Калоферски манастир – 136, 179
Камено поле – 40, 99
Карабунар – 69
Каравелово (Бейкьой) – 64, 69, 101
Карловац – 41, 201
Карлово – 36, 72, 73, 77, 78, 227
Карлуково – 60, 77
Карнобат – 41, 64, 65, 69, 71, 72, 73, 74, 100, 101, 137, 158, 185
Касаплий – 100
Кичево – 41
Клисели – 72
Клисура – 77
Козаново – 35, 65, 70

Козица – 101
Козлодуй – 48
Копривщица – 47, 52, 65, 74, 91, 209
Корча – 74
Костенец – 40
Котел – 46, 72, 175, 185, 187, 192, 197, 240
Кошарите – 101
Крайова – 65, 95, 172
Краков – 66
Крива паланка – 157
Крит – 152
Кричим – 95
Крумово градище – 101
Куклен – 177
Куманово – 34
Куручешме – 189
Кюстенджа – 76, 214, 223
Кюстендил – 65, 72, 223

Лвов – 66
Леванша – 205
Лесновски манастир, Македония – 40, 46, 72
Лобош – 161
Ловеч – 34, 47, 52, 73, 77, 92, 97, 138, 224
Лозенград – 73, 77, 224
Лом – 41
Лондон – 174
Любенец – 101
Люлебургас – 50, 64, 69
Лясковец – 52, 72, 73, 138, 174, 175, 196

Магнисия (Магнезия) – 122, 153
Македония – 32, 41, 64, 67, 72, 77, 99, 100, 148, 192, 233
Мала Азия – 126, 152
Малага – 175
Малта – 199
Марсилия – 199
Мелник – 224
Метеора, Гърция – 152, 154
Мечка – 40
Михманица – 89

Молдова – 19, 51, 103, 201, 205, 207
Момчиловци (Родопите) – 174
Монголия – 15
Монпелие – 232
Моравия – 201
Москва – 154
Москополис – 74, 81, 128

Неврокоп – 63, 66, 73, 224
Никопол – 63, 65, 71, 89, 207
Ниш – 34, 40, 64, 65, 69, 73, 77, 95, 138, 203, 211, 214
Новаково – 102
Нови пазар – 30, 68, 100

Одрин – 40, 50, 51, 62, 63, 64, 65, 66, 71, 81, 95, 162, 207, 214
Опан – 73
Ореховац, Сърбия – 49
Ореш (Трънчовица) – 195, 210
Оряхово – 73, 99
Османска империя – 16, 17, 204, 213, 215, 232
Осиек – 201
Охрид – 72, 204, 233

Павел – 73, 101
Павликени – 145
Пазарджик – 77, 100, 223, 224
Панагюрище – 138
Панчево – 203
Парачин – 63, 66
Париж – 228
Пataленица – 146
Пелопонес – 152
Пирдоп – 72, 73, 148, 198
Пирея – 212
Пирот – 34, 63, 66, 72, 73, 74, 77, 82, 94, 138, 209
Плевен – 33, 34, 40, 47, 49, 71, 72, 73, 74, 77, 81, 85, 93, 97
Плевенско – 45, 72, 73
Плевля, Сърбия – 41
Пловдив – 40, 49, 51, 63, 65, 70, 71, 72, 73, 74, 77, 83, 90, 92, 94, 95, 97, 100, 144, 188, 209, 214, 222, 227, 229, 233, 234
Пловдивци (Буюкдере) – 35

Плоещ – 69, 240
Подгумер – 72
Подолието – 66
Познан – 66
Полша – 231
Поморие – 214
Поповско – 100
Преспа – 143
Приаралието – 15

Радомир – 148
Радуевац – 200
Разград – 46, 76
Ребърково – 74
Ресен – 73
Рилски манастир – 72, 97, 136, 155, 192, 209
Робово (Кукльой) – 69
Родопите – 77, 148
Роженски манастир – 141, 143
Румъния – 63, 232
Русе – 51, 63, 70, 71, 72, 73, 81, 82, 83, 138, 159, 209, 214
Русия – 206, 207, 231
Русокастро – 74

Самоков – 42, 43, 50, 60, 97, 133, 138, 139, 140, 148, 221
Санторини – 212
Сан Стефано – 100
Сараеево – 34, 68
САЩ – 15
Света гора – 46, 47, 139, 154, 203
Свещари (Исперихско) – 101
Свищов – 34, 41, 49, 73, 74, 77, 207, 221, 227, 240
Северна България – 52
Севлиево – 33, 34, 72, 73, 76, 77, 95, 178
Сенник – 72
Сестримо – 40
Сибиу – 66, 200, 201
Силистра – 65, 70, 205, 207, 209, 214
Сирос – 212
Скопие – 34, 209, 214, 223
Славеино – 41, 197

Славония – 200
Сливен – 52, 72, 73, 76, 77, 192, 214, 224, 240
Сливница – 63, 66
Смирна – 32, 204, 208
Созопол – 76, 198
Солун – 32, 33, 72, 204, 209, 214
Сопотски манастир – 136
София – 36, 42, 46, 51, 52, 60, 64, 65, 69, 72, 73, 74, 77, 91, 92, 97, 133, 138, 139, 148, 214
Софийско – 42, 46, 47, 72, 73, 74
Средиземноморие – 151
Средногорието – 95, 199
Сремски Карловци – 203
Станимака – 177, 188
Стара Загора – 37, 72, 73, 74, 75, 77, 91, 92, 97, 100, 224, 234
Старо село – 99
Сунгово – 100
Сърбия – 49, 69, 70, 103, 200, 210, 211
Сърнево (Караджелий) – 101
Сяр – 45, 72, 188, 190, 203, 224

Татар Пазарджик – 40, 63, 66, 97, 135, 161
Тамяница – 63
Тесалия – 124, 204, 211
Тетевен – 47, 51, 52, 74
Тешево – 73
Тибет – 15
Тимишоара – 201
Тракия – 45, 69, 148
Трансилвания – 51, 69, 200, 201
Триест – 199
Тресонче – 146
Трньане – 99
Троян – 73, 77
Троянски манастир – 73, 149, 178
Трън – 34, 72, 73, 77
Трънчовица – 158, 159, 182
Трявна – 51, 52, 145, 146, 148, 161, 185
Турция – 201, 206, 211
Тутракан – 34
Търново – 72, 73, 74, 78, 92, 95, 97, 148, 193, 195, 214, 227, 234, 240

Уганда – 15
Узунджово – 64, 98
Унгария – 201, 211
Устово – 52

Франция – 231
Футуля (Аязмото) – 101

Хабсбургска империя – 200, 203
Харманли – 72, 73
Херцеговина – 72
Хилендарски манастир 96, 138, 154, 233
Хималайски планини 15
Хотин – 69
Хубавене 99
Хърватия – 200

Цариброд 63, 82
Цариград – 45, 46, 49, 50, 51, 52, 60, 63, 64, 66, 75, 76, 95, 138, 201, 206, 227

Черноок – 95
Чепеларе – 52, 73, 76, 77
Чешнегирово – 72, 75
Чирпан – 65, 71, 73, 77
Чифлика – 102
Чопля – 194, 195
Чорлу – 62, 69

Шумен – 40, 52, 64, 69, 72, 73, 74, 156, 214, 233

Южна Влахия – 70

Яворово – 73, 77
Яйларе (дн. Русаля – Търновско) – 176
Ямболско – 73
Янина – 68, 205

СПИСЪК НА СЪКРАЩЕНИЯТА

АЕИМ – Архив на Етнографския институт и музей
ГДА, СУ – Годишник на Духовната академия към Софийския университет
ГМСБ – Годишник на музеите в Северна България
ГСУ – Годишник на Софийския университет
ИИД – Известия на Историческото дружество
ИМ – Исторически музей
ИИМ – Известия на исторически музей
ИМЮИБ – Известия на музеите в Югоизточна България
ИПр. – сп. Исторически преглед
НА – Научен архив
НБ – Народна библиотека
ПСп. на БКД – Периодично списание на Българското книжовно дружество
РКС – Ръкописна сбирка
СПб. – Санкт Петербург
ЦИАИМ – Църковно Исторически и Археологически Институт и музей
ЦСВП „Проф. Ив. Дуйчев" – Център за славяно-византийски проучвания „Проф. Ив. Дуйчев"

SUMMARY

Unlike European historiography where the history of the plague has a reserved area of special research interest, in Bulgarian academic literature there are very few attempts to study this epidemic illness and the effect it imposed on the development of Bulgarian society. This book deals with several thematic issues of a basic character to present this theme:

The first one deals with the chronology of the plaque in the 18th and early 19th century. Its sub-fields include problems as the main epicenters of the plague and the channels for its distribution, the environment around and the means of getting the illness, the dynamics of the plague epidemics and their seasonal fluctuations.

The second one is linked with analyzing the religious and spiritual attitudes, which in many aspects preceded and run parallel with the rational measures taken to handle the plague. Here we can mention the role of the Church and the cult to Saint Haralampi as the guardian against the illness. The evolution of that during the National Revival period is presented as well as its role for the pre-modern culture. That was a cult, which evolved in the narrow space between superstitions and the faith in the rational handling of the epidemic.

The third important problem's circle is about the methods used for preventing, handling and surviving the plague. Those were issues dealing the accumulation of knowledge about the human body, its health, the illnesses that affected it – i.e. medical knowledge about how to fight epidemics. The study of those issues and the knowledge accumulated show us the deep changes in the mentality of the Bulgarian society, which were marked by the trends of European modernization.

The folklore usage of the plague as a reference to those years was chosen as a title of this book because it is closer and understandable to the people's perception of the events, as well as because the idea of the "plaque years" can promote a much wider academic interest.

The plague is studied in this book as a little known but substantial factor for the on-going changes in cultural and spiritual attitudes and practices in the Early National revival period (18th – first half of the

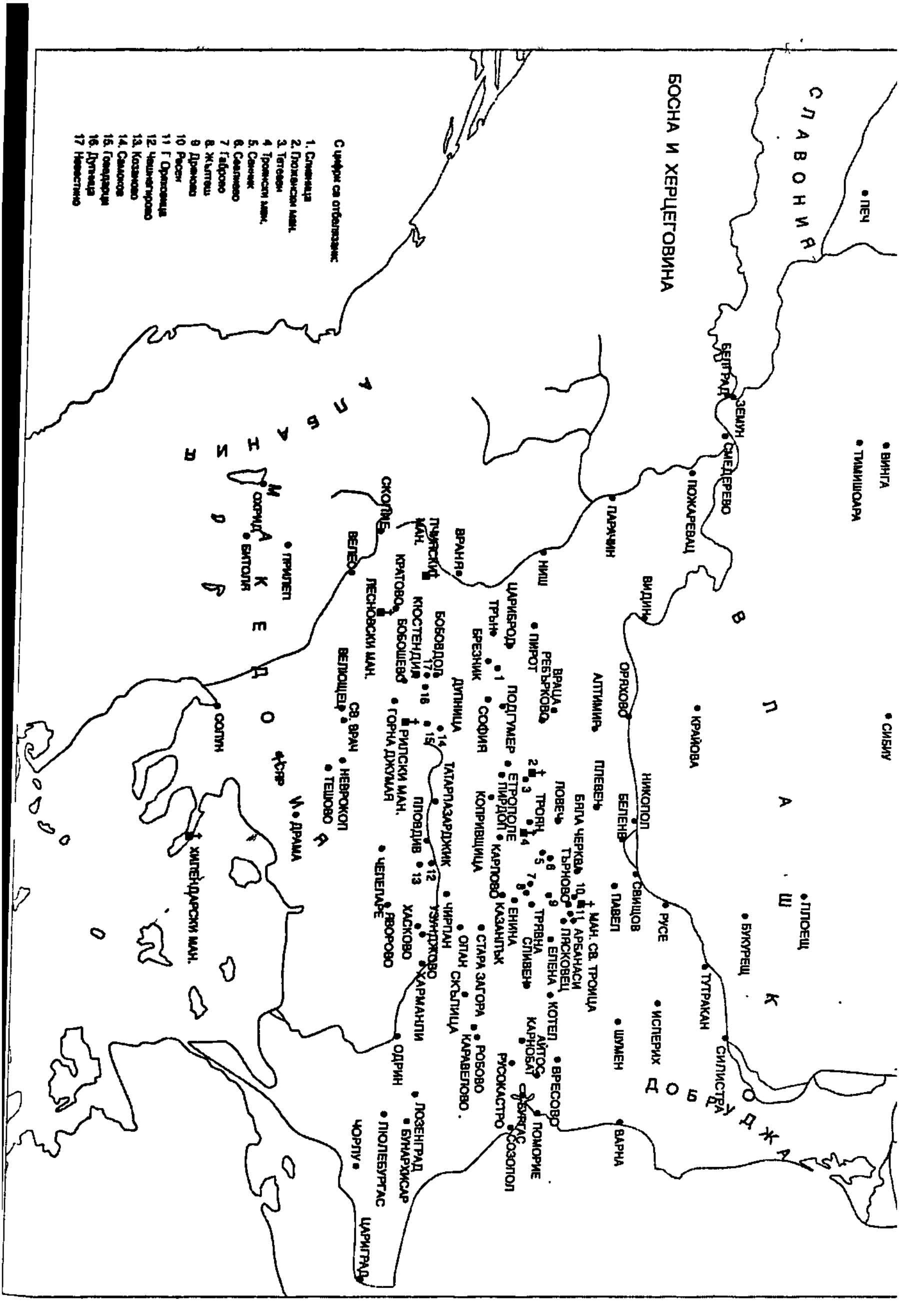
19th century). That fearful epidemic occurred periodically throughout those years and left a destructive effect upon the lives of those people in Bulgarian villages and towns. It disrupted the normal economic rhythm and caused many people to flee from their thus leading as well to serious changes in the system of existing settlements. Regardless of the relative lack of many sources, the evidences available give us the ground to presume that the plague affected most seriously the demography of Bulgarian villages. We can suppose that it was among the main circumstances that hampered the constant outflow of people to the cities and the eventual creation of a specific Bulgarian city-society during the 18th century.

As elsewhere in Europe, the Bulgarians used against the plague both religious (sometimes magic) and rational practices. The innovation of the Christine doctrine that occurred during the Early National Revival period included the cult towards St. Haralampi as the guardian against the plague – a one that opposed the ancient pagan versions and fears about the illness. The cult of that saint gave hope that there was a chance for those horrible epidemics to be stopped. The cult's popularity was to be explained by the enlightenment work of the Bulgarian intelligentsia, which linked the divine issues with secular knowledge about man and society, about the need of a new kind of behavior during the "plague years". Exactly that strata consisting of doctors, small merchants, clergymen and teachers turned the perception of that mean visitor (the plague). During the Revival period the plague was usually perceived not only in its satanic, female image, subordinated by St. Haralampi. It was also perceived as the internal self-awareness of man, linked to various personal and social factors.

The new spiritual attitudes and perception about infectious illnesses gradually led to wide-ranged changes in the life-style of the Bulgarians. The larger scale of public hygiene and the architectural novelties that accompanied it were most obvious in the cities, but became evident in the villages as well. The more frequent usage of cotton and the more casual manner of clothing were a reason for their more hygienic nature. People accumulated a larger experience in preventing epidemics, in using medicines and chemical substances in fighting decease and the factors causing them. The very natural environment was transformed extensively through the use of economic resources thus probably isolating the favorable conditions that had caused the plague in the previous years.

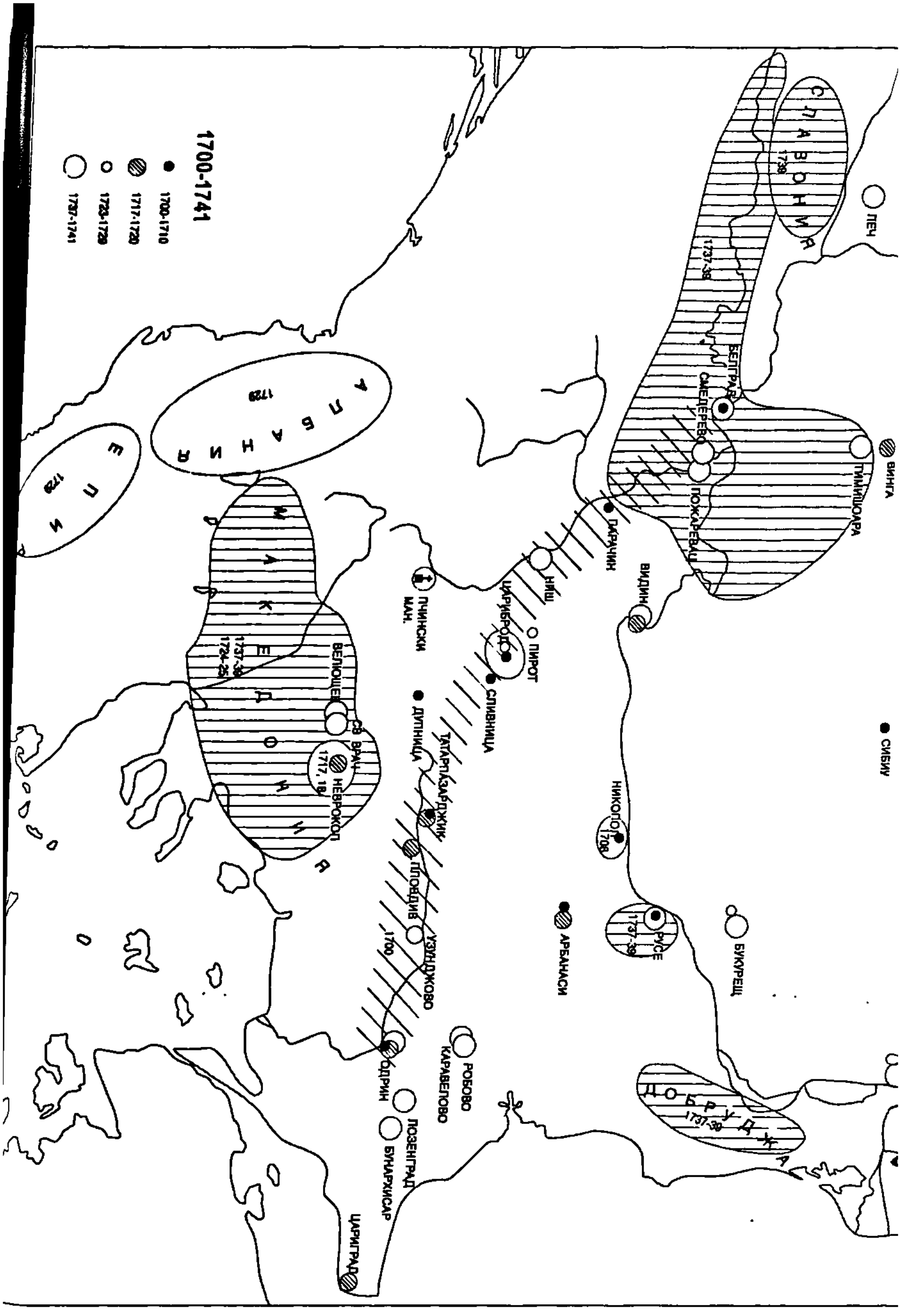
The changes underway opened new horizons to Bulgarian modernization, which acquired after the 1840s new dynamics and other aspects. There is no doubt, however, that in the center of the National Revival was the humanization of the mentality of Bulgarian society, which was linked with the painful and difficult road to the overcoming of the plague. The sufferings of the ill, the fear and struggle for survival gradually turned the worldview of the Bulgarians towards rational science that was based on the precious value of human health and life. The economic dynamics of the time and the links with the culture of the European world, the Christian foundations of Bulgarian culture and the need for getting away with the plague put the humanization trend forward as the most substantial and inseparable element of the Early National Revival period modernization trend.

ПРИЛОЖЕНИЯ

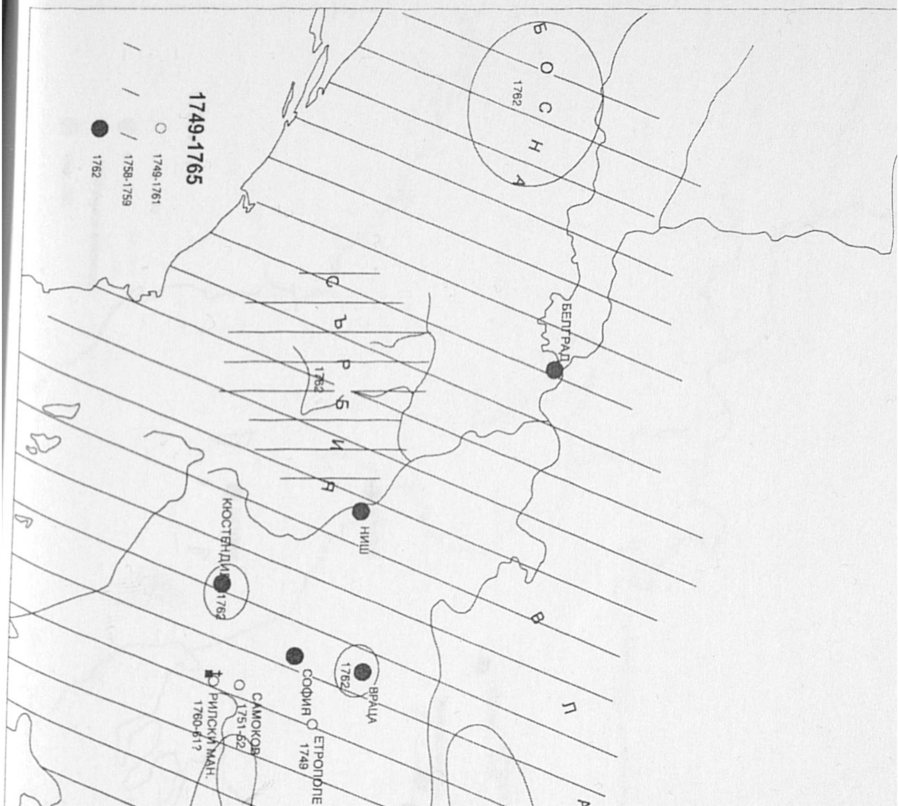


С цифри са отбелязани:
1. Сливница
2. Гложенски ман.
3. Тетевен
4 Троянски ман.
5. Сопот
6. Севлиево
7 Габрово
8. Жълтеш
9 Дряново
10 Ресен
11 Г Оряховица
12 Чешнегирово
13. Козаново
14. Самоков
15. Говедарци
16. Дупница
17 Невестино
СЛАВОНИЯ
БОСНА И ХЕРЦЕГОВИНА
ВЛАШКО
ДОБРУДЖА
АЛБАНИЯ
МАКЕДОНИЯ
ПЕЧ
ВИНГА
ТИМИШОАРА
СИБИУ
ПЛОЕЩ
БУКУРЕЩ
КРАЙОВА
БЕЛГРАД
ЗЕМУН
СМЕДЕРЕВО
ПОЖАРЕВАЦ
ПАРАЋИН
НИШ
ВИДИН
ПИРОТ
ЦАРИБРОД
ТРЪН
ВРАЦА
РЕБЪРКОВО
АЛТИМИР
ОРЯХОВО
НИКОПОЛ
БЕЛЕНЕ
СВИЩОВ
РУСЕ
ТУТРАКАН
СИЛИСТРА
ПАВЕЛ
ИСПЕРИХ
ШУМЕН
ВАРНА
ВРЕСОВО
ПЛЕВЕН
БЯЛА ЧЕРКВА
ЛОВЕЧ
ТЪРНОВО
АРБАНАСИ
МАН. СВ. ТРОИЦА
ЛЯСКОВЕЦ
ЕЛЕНА
КОТЕЛ
ТРОЯН
ТРЯВНА
ЕНИНА
КАЗАНЛЪК
СЛИВЕН
КАРНОБАТ
АЙТОС
БУРГАС
ПОМОРИЕ
СОЗОПОЛ
РУСОКАСТРО
ЕТРОПОЛЕ
ПИРДОП
КАРЛОВО
КОПРИВЩИЦА
СТАРА ЗАГОРА
РОБОВО
КАРАВЕЛОВО
ОПАН
СКЪЛИЦА
ПОДГУМЕР
СОФИЯ
БРЕЗНИК
ДУПНИЦА
БОБОВДОЛ
КЮСТЕНДИЛ
БОБОШЕВО
КРАТОВО
ЛЕСНОВСКИ МАН.
ВЕЛЮЩЕЦ
СВ. ВРАЧ
РИЛСКИ МАН.
ГОРНА ДЖУМАЯ
ТАТАРПАЗАРДЖИК
ПЛОВДИВ
ЧИРПАН
УЗУНДЖОВО
ХАСКОВО
ХАРМАНЛИ
ЯВОРОВО
ЧЕПЕЛАРЕ
НЕВРОКОП
ТЕШОВО
ДРАМА
СЯР
СОЛУН
ХИЛЕНДАРСКИ МАН.
ОДРИН
ЛОЗЕНГРАД
БУНАРХИСАР
ЛЮЛЕБУРГАС
ЧОРЛУ
ЦАРИГРАД
ВРАНЯ
ПШИНСКИ МАН.
СКОПИЕ
ВЕЛЕС
ПРИЛЕП
БИТОЛЯ
ОХРИД

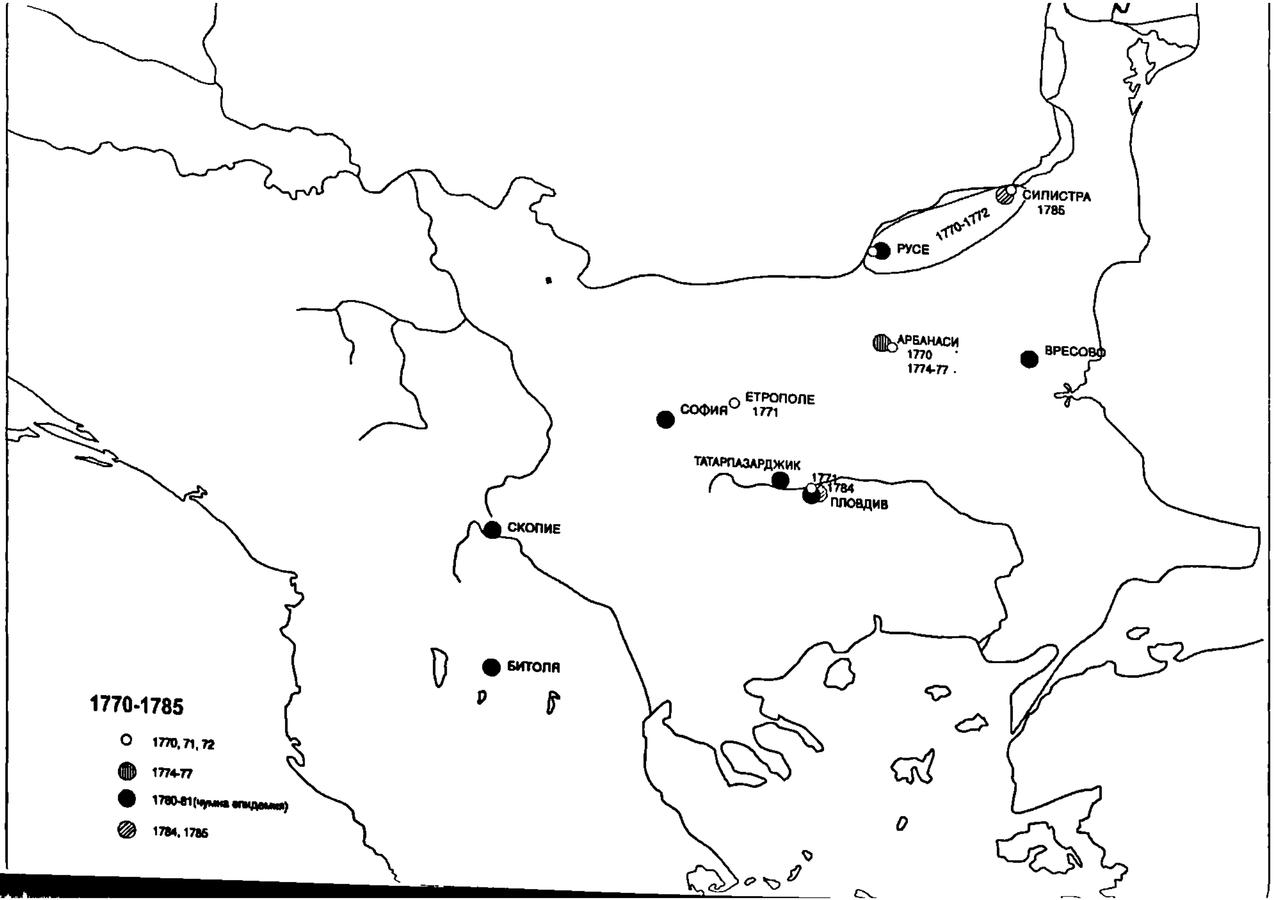
Карта № 1. **Селища, обхванати в изследването**


1700-1741
● 1700-1710
▨ 1717-1720
○ 1723-1728
◯ 1737-1741
СЛАВОНИЯ
1739
ПЕЧ
1737-39
БЕЛГРАД
СМЕДЕРЕВО
ПОЖАРЕВАЦ
ТИМИШОАРА
ВИНГА
ПАРАЧИН
ВИДИН
НИШ
ПИРОТ
ЦАРИБРОД
ПЧИНСКИ МАН.
СЛИВНИЦА
ДУПНИЦА
ТАТАРПАЗАРДЖИК
СИБИУ
НИКОПОЛ
1708
РУСЕ
1737-39
БУКУРЕЩ
АРБАНАСИ
ПЛОВДИВ
УЗУНДЖОВО
1700
ОДРИН
РОБОВО
КАРАВЕЛОВО
ЛОЗЕНГРАД
БУНАРХИСАР
ЦАРИГРАД
ДОБРУДЖА
1737-39
МАКЕДОНИЯ
1737-38
1724-25
ВЕЛЮЩЕЦ
СВ. ВРАЧ
НЕВРОКОП
1717, 18.
АЛБАНИЯ
1729
ЕПИР
1729

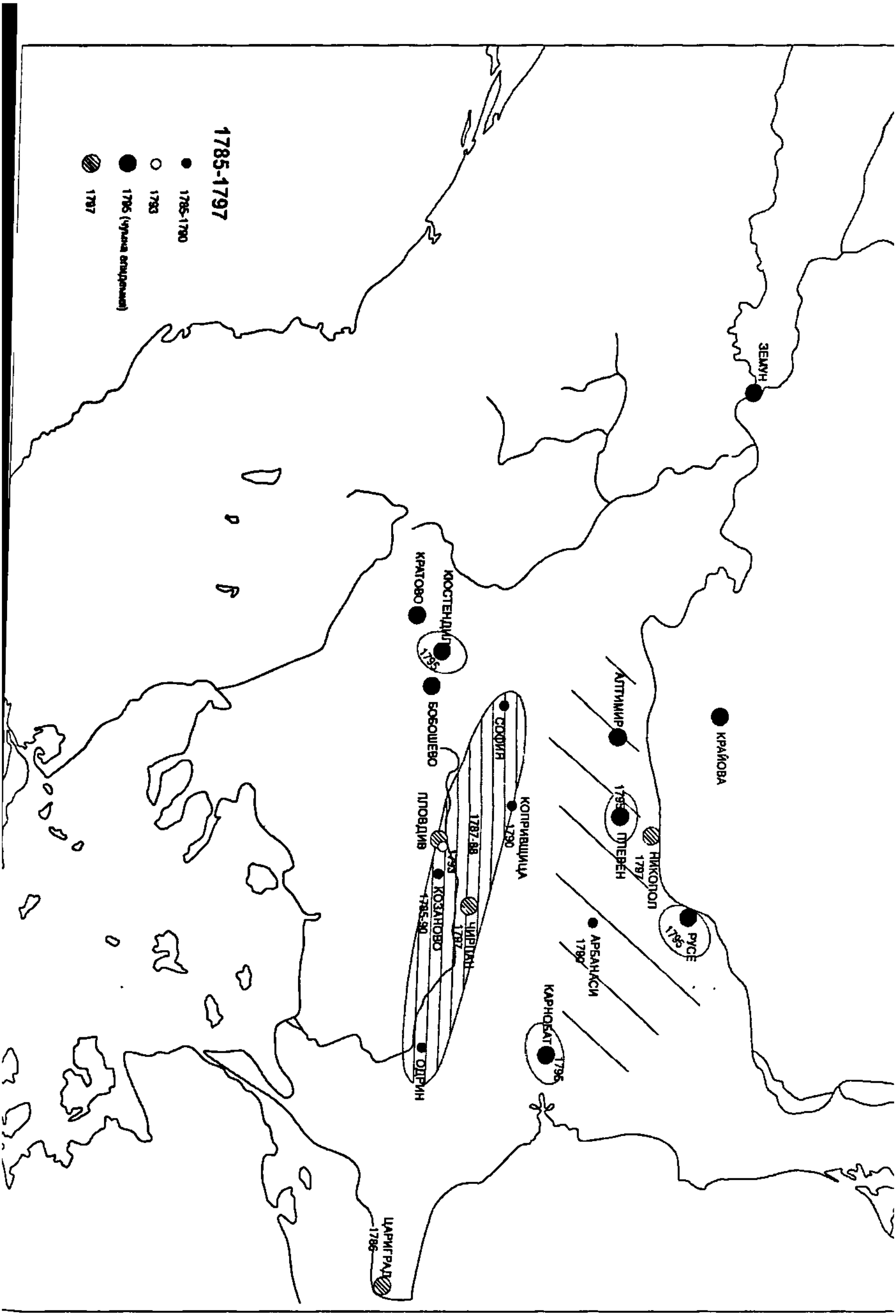
Карта № 2


1749-1765
○ 1749-1761
/ / 1758-1759
● 1762
БОСНА
1762
БЕЛГРАД
СЪРБИЯ
1762
НИШ
КЮСТЕНДИЛ
1762
ВРАЦА
1762
СОФИЯ
ЕТРОПОЛЕ
1749
САМОКОВ
1751-52
РИЛСКИ МАН.
1760-61?
ВПАКО
ПЛОЕЩ
1756
БУКУРЕЩ
1756
1762
1762
КАРНОБАТ
ШУМЕН
1762
ВРЕСОВО
1765
ЛЮЛЕБУРГАС
ЧОРЛУ
ЦАРИГРАД
1750-51

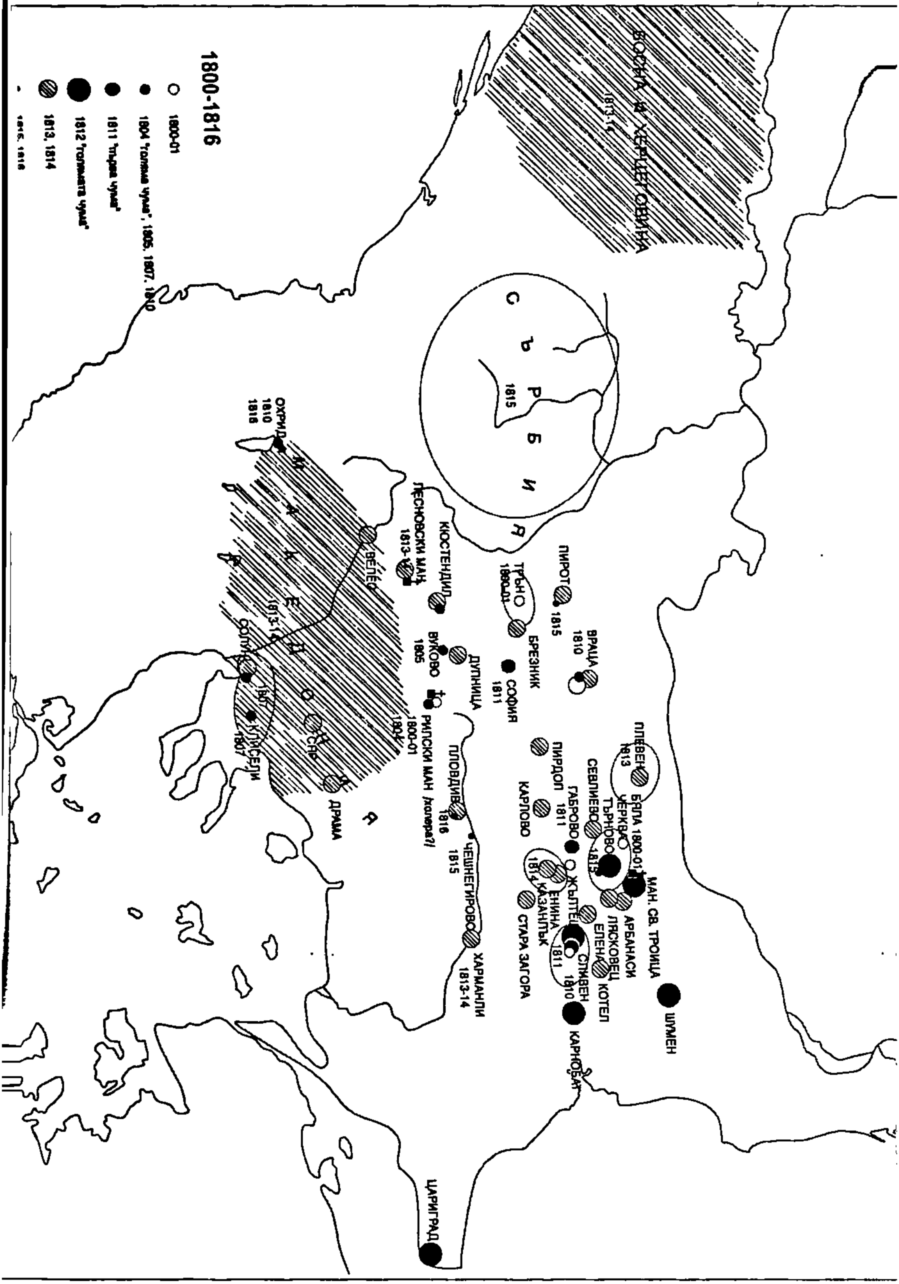
Карта № 3


СИЛИСТРА
1785
1770-1772
РУСЕ
АРБАНАСИ
1770
1774-77
ВРЕСОВО
ЕТРОПОЛЕ
1771
СОФИЯ
ТАТАРПАЗАРДЖИК
1771
1784
ПЛОВДИВ
СКОПИЕ
БИТОЛЯ
1770-1785
1770, 71, 72
1774-77
1780-81(чумна епидемия)
1784, 1785

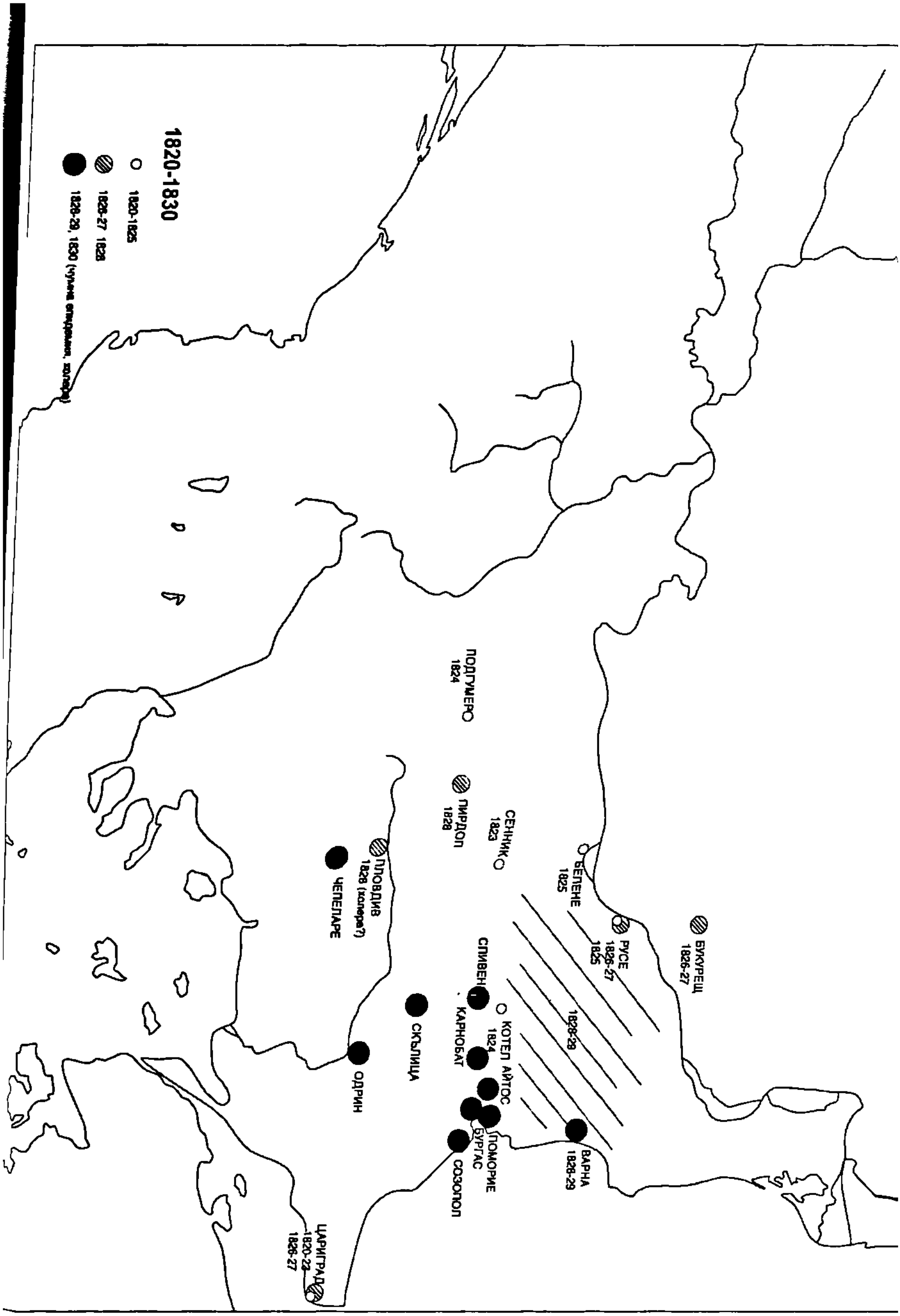
Карта № 4


1785-1797
● 1785-1790
○ 1793
● 1795 (чумна епидемия)
▨ 1797
ЗЕМУН
КРАЙОВА
КРАТОВО
КЮСТЕНДИЛ
1795
БОБОШЕВО
АЛТИМИР
СОФИЯ
КОПРИВЩИЦА
1790
1787-88
ПЛОВДИВ
1793
КОЗАНОВО
1785-90
ЧИРПАН
1787
ПЛЕВЕН
1795
НИКОПОЛ
1797
РУСЕ
1795
АРБАНАСИ
1790
КАРНОБАТ
1795
ОДРИН
ЦАРИГРАД
1786

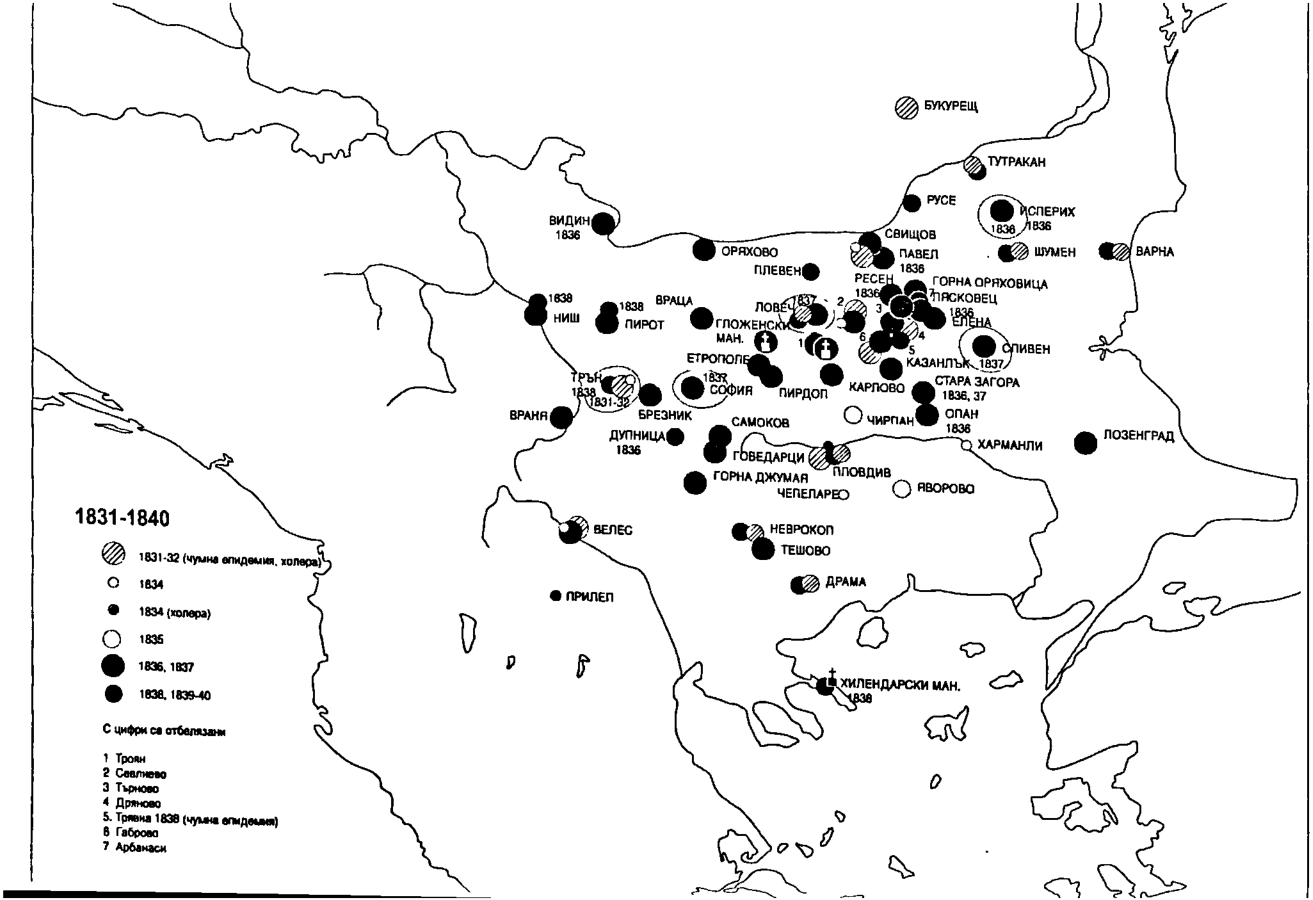
Карта № 5


1800-1816
○ 1800-01
● 1804 "голяма чума", 1805, 1807, 1810
● 1811 "първа чума"
● 1812 "голямата чума"
▨ 1813, 1814
• 1815, 1816
БОСНА И ХЕРЦЕГОВИНА
1813-14
С Ъ Р Б И Я
1815
ОХРИД
1810
1816
М А К Е Д О Н И Я
ЛЕСНОВСКИ МАН.
1813-14
ВЕЛЕС
КОСТЕНДИЛ
1813-14
СОЛУН
1807
КУКУШ
1807
СЯР
ДРАМА
ПИРОТ
ТРЪН
1800-01
1815
ВРАЦА
1810
БРЕЗНИК
ВУКОВО
1805
ДУПНИЦА
СОФИЯ
1811
РИЛСКИ МАН. /холера?/
1800-01
1804
ПЛЕВЕН
1813
ПИРДОП
1811
ПЛОВДИВ
1816
1815
ЧЕШНЕГИРОВО
ХАРМАНЛИ
1813-14
КАРЛОВО
СЕВЛИЕВО
ГАБРОВО
1811
БЯЛА 1800-01
ЧЕРКВА
ТЪРНОВО
1813
МАН. СВ. ТРОИЦА
АРБАНАСИ
ЛЯСКОВЕЦ
ЕЛЕНА
КОТЕЛ
ЖЪЛТЕШ
1814
ЕНИНА
КАЗАНЛЪК
СТАРА ЗАГОРА
СЛИВЕН
1811
1810
ШУМЕН
КАРНОБАТ
ЦАРИГРАД

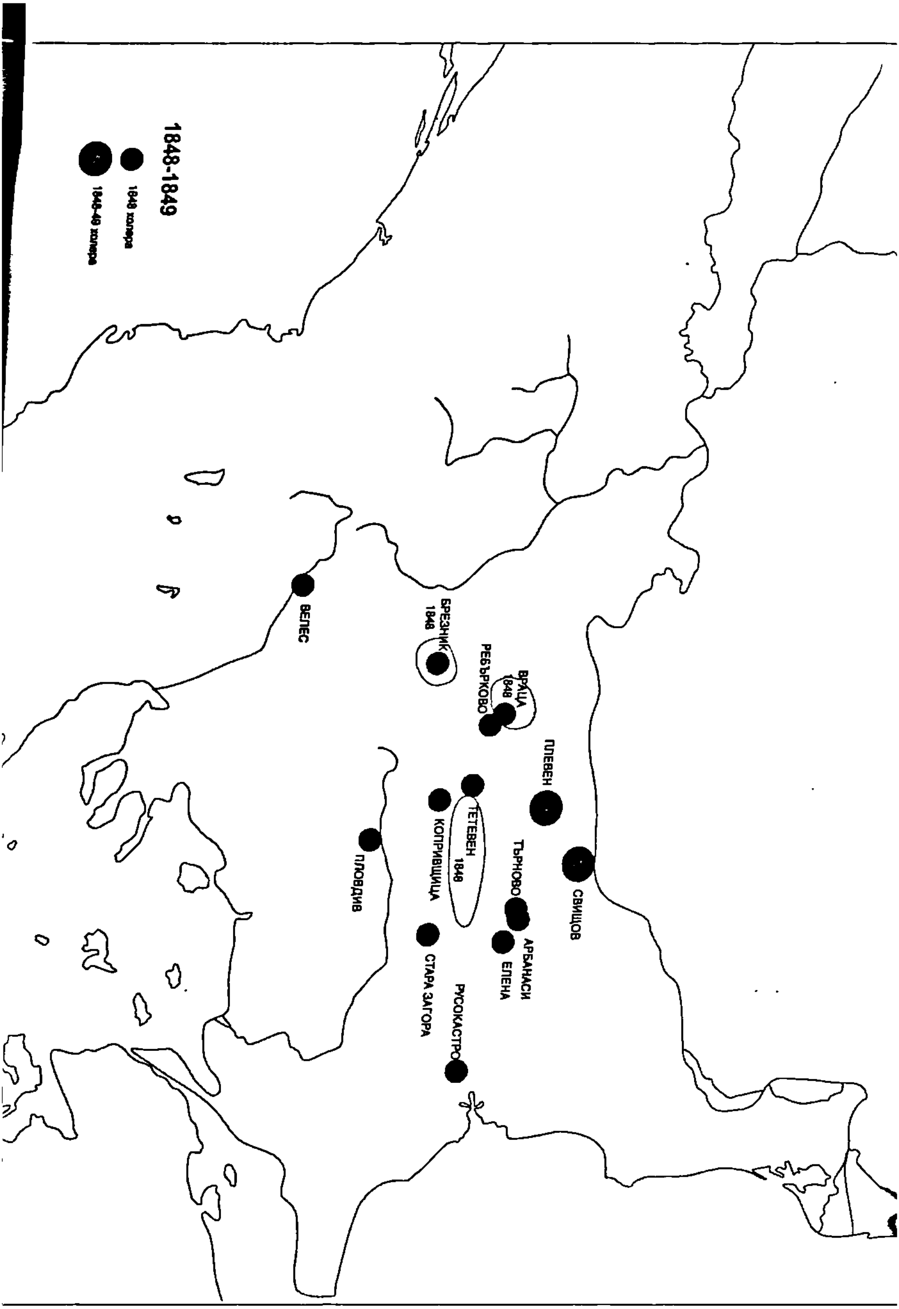
Карта № 6


1820-1830
○ 1820-1825
▨ 1826-27 1828
● 1828-29, 1830 (чумна епидемия, холера)
ПОДГУМЕР 1824
ПИРДОП 1828
СЕННИК 1823
БЕЛЕНЕ 1825
РУСЕ 1826-27 1825
БУКУРЕЩ 1826-27
ПЛОВДИВ 1828 (холера?)
ЧЕПЕЛАРЕ
СЛИВЕН
КАРНОБАТ
КОТЕЛ 1824
1828-29
АЙТОС
ПОМОРИЕ
БУРГАС
СОЗОПОЛ
ВАРНА 1828-29
СКЪЛИЦА
ОДРИН
ЦАРИГРАД 1820-22 1826-27

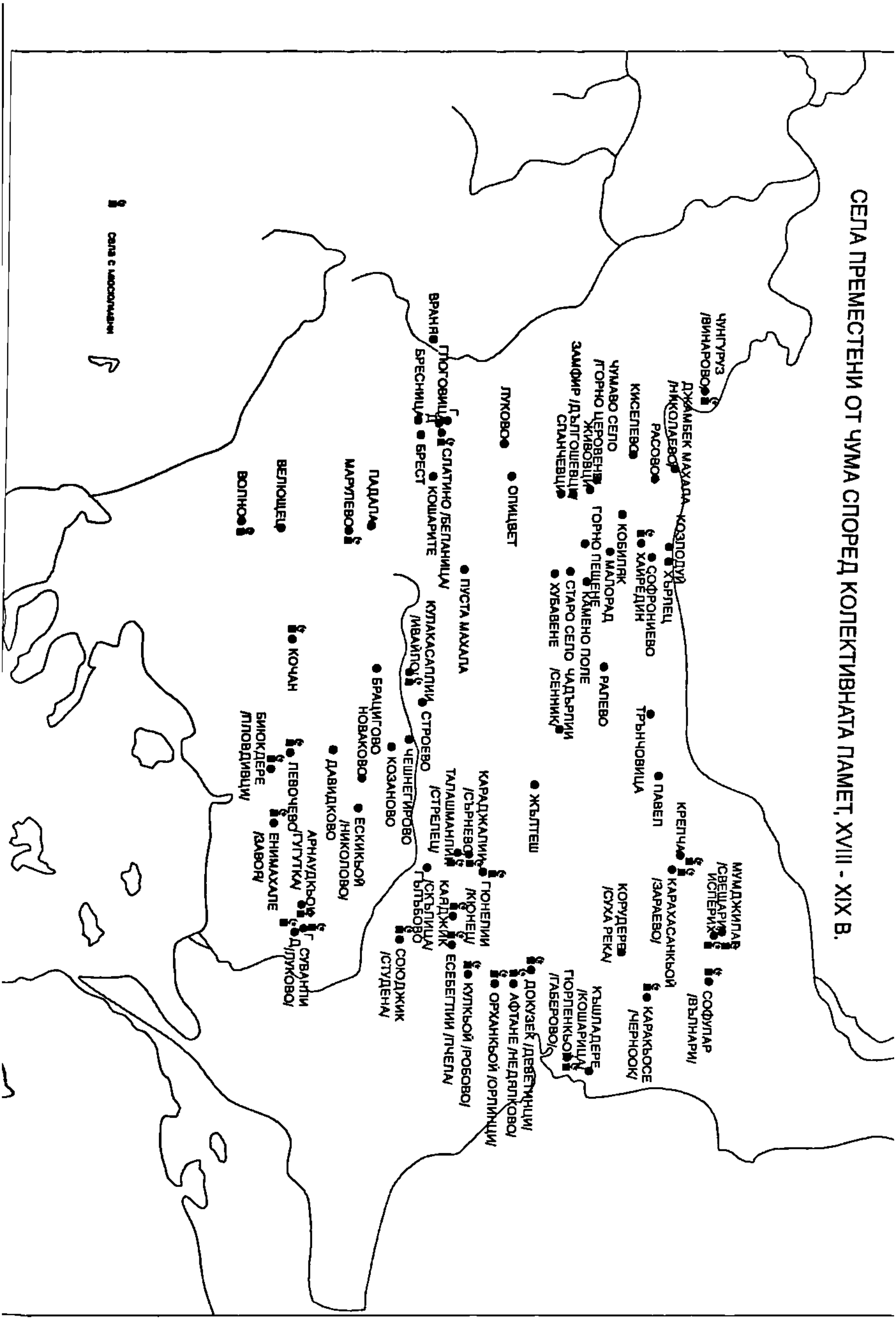
Карта № 7


1831-1840
▨ 1831-32 (чумна епидемия, холера)
○ 1834
● 1834 (холера)
○ 1835
● 1836, 1837
● 1838, 1839-40
С цифри са отбелязани
1 Троян
2 Севлиево
3 Търново
4 Дряново
5. Трявна 1838 (чумна епидемия)
6 Габрово
7 Арбанаси
БУКУРЕЩ
ТУТРАКАН
РУСЕ
ИСПЕРИХ
1836 1836
ВИДИН
1836
СВИЩОВ
ОРЯХОВО
ПАВЕЛ
1836
ШУМЕН
ВАРНА
ПЛЕВЕН
РЕСЕН
1836
ГОРНА ОРЯХОВИЦА
ЛЯСКОВЕЦ
1836
ЕЛЕНА
1838
НИШ
1838
ПИРОТ
ВРАЦА
ЛОВЕЧ
1837
ГЛОЖЕНСКИ
МАН.
СЛИВЕН
1837
КАЗАНЛЪК
ЕТРОПОЛЕ
ТРЪН
1838
1831-32
1837
СОФИЯ
ПИРДОП
КАРЛОВО
СТАРА ЗАГОРА
1836, 37
ВРАНЯ
БРЕЗНИК
САМОКОВ
ЧИРПАН
ОПАН
1836
ДУПНИЦА
1836
ХАРМАНЛИ
ЛОЗЕНГРАД
ГОВЕДАРЦИ
ПЛОВДИВ
ГОРНА ДЖУМАЯ
ЧЕПЕЛАРЕ
ЯВОРОВО
ВЕЛЕС
НЕВРОКОП
ТЕШОВО
ДРАМА
ПРИЛЕП
ХИЛЕНДАРСКИ МАН.
1838

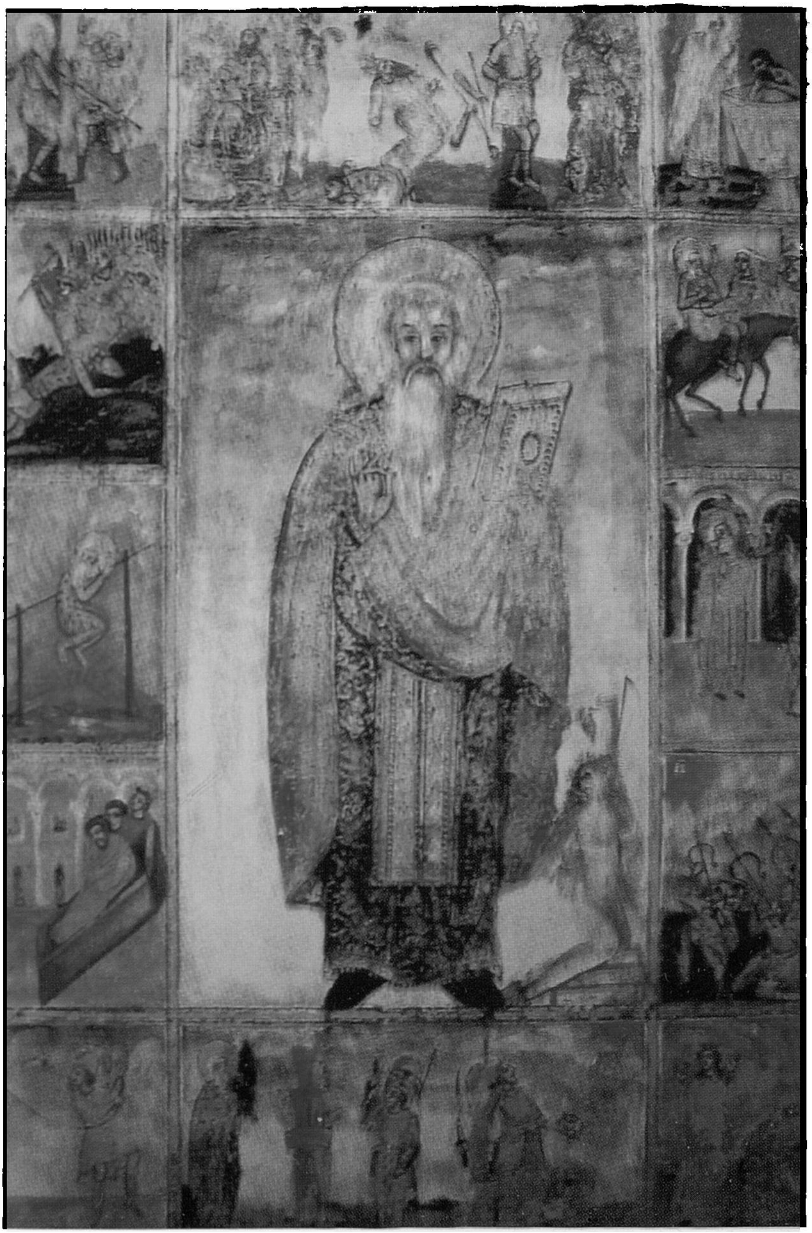
Карта № 8


1848-1849
1848 холера
1848-49 холера
ВЕЛЕС
БРЕЗНИК 1848
РЕБЪРКОВО
ВРАЦА 1848
ПЛЕВЕН
ТЕТЕВЕН 1848
КОПРИВЩИЦА
ПЛОВДИВ
ТЪРНОВО
СВИЩОВ
АРБАНАСИ
ЕЛЕНА
СТАРА ЗАГОРА
РУСОКАСТРО

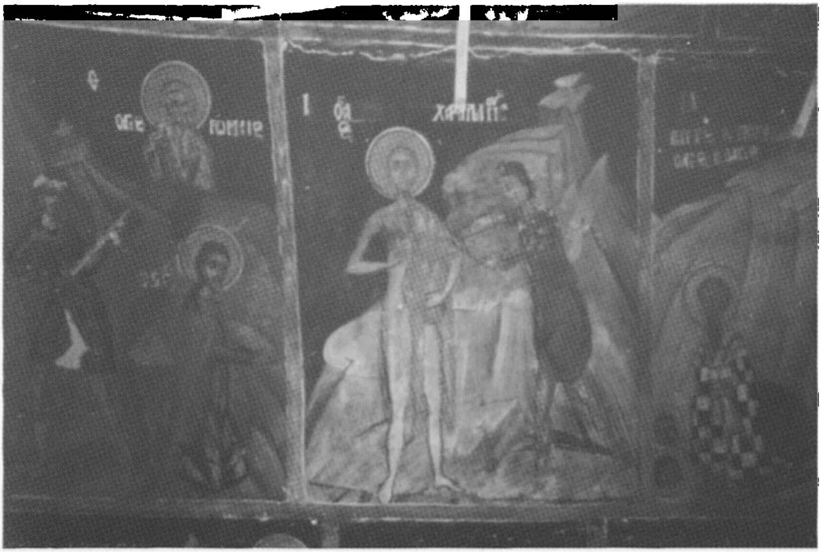
Карта № 9


СЕЛА ПРЕМЕСТЕНИ ОТ ЧУМА СПОРЕД КОЛЕКТИВНАТА ПАМЕТ, XVIII - XIX В.
ЧИНГУРУЗ /ВИНАРОВО/
ДЖАМБЕК МАХАЛА /НИКОЛАЕВО/
КОЗЛОДУЙ
РАСОВО
КИСЕЛЕВО
ЧУМАВО СЕЛО /ГОРНО ЦЕРОВЕНЕ/
ЖИВОВЦИ
ЗАМФИР /ДЪЛГОШЕВЦИ/
СТАНЧЕВЦИ
ЛУКОВО
ВРАНЯ
ПЛОГОВИЦА
БРЕСНИЦА
СЛАТИНО /БЕЛАНИЦА/
БРЕСТ
КОШАРИТЕ
ОПИЦВЕТ
ПАДАЛА
МАРУЛЕВО
ВЕЛЮЩЕЦ
ВОЛНО
ХЪРЛЕЦ
СОФРОНИЕВО
ХАЙРЕДИН
КОБИЛЯК
МАЛОРАД
ГОРНО ПЕЩЕНЕ
КАМЕНО ПОЛЕ
СТАРО СЕЛО
ХУБАВЕНЕ
ЧАДЪРЛИИ /СЕННИК/
РАЛЕВО
ТРЪНЧОВИЦА
ПУСТА МАХАЛА
КУЛАКАСАЛИИ /ИВАЙЛО/
СТРОЕВО
БРАЦИГОВО
НОВАКОВО
КОЧАН
ПАВЕЛ
КРЕПЧА
ЖЪЛТЕШ
ЧЕШНЕГИРОВО
КОЗАНОВО
ДАВИДКОВО
ЛЕВОЧЕВО
БИОКДЕРЕ /ПЛОВДИВЦИ/
ЕНИМАХАЛЕ /ЗАВОЯ/
АРНАУДКЬОЙ /ГУГУТКА/
ЕСКИКЬОЙ /НИКОЛОВО/
СУВАНЛИ /ЛУКОВО/
СОЮДЖИК /СТУДЕНА/
КАЯДЖИК /СКЪЛИЦА/
ГЪЛЪБОВО
ТАЛАШМАНЛИИ /СТРЕЛЕЦ/
КАРАДЖАЛИИ /СЪРНЕВО/
ГЮНЕЛИИ /КЮНЕЦ/
ЕСЕБЕГЛИИ /ПЧЕЛА/
КУЛКЬОЙ /РОБОВО/
ОРХАНКЬОЙ /ОРЛИНЦИ/
АФТАНЕ /НЕДЯЛКОВО/
ДОКУЗЕК /ДЕВЕТИНЦИ/
ГЮРПЕНКЬОЙ /ГАБЕРОВО/
КЪШЛАДЕРЕ /КОШАРИЦА/
КОРУДЕРЕ /СУХА РЕКА/
КАРАХАСАНКЬОЙ /ЗАРАЕВО/
КАРАКЬОСЕ /ЧЕРНООК/
СОФУЛАР /ВЪЛНАРИ/
МУМДЖИЛАР /СВЕЩАРИ/
ИСПЕРИХ
СЕЛА С МЮСЮЛМАНИ

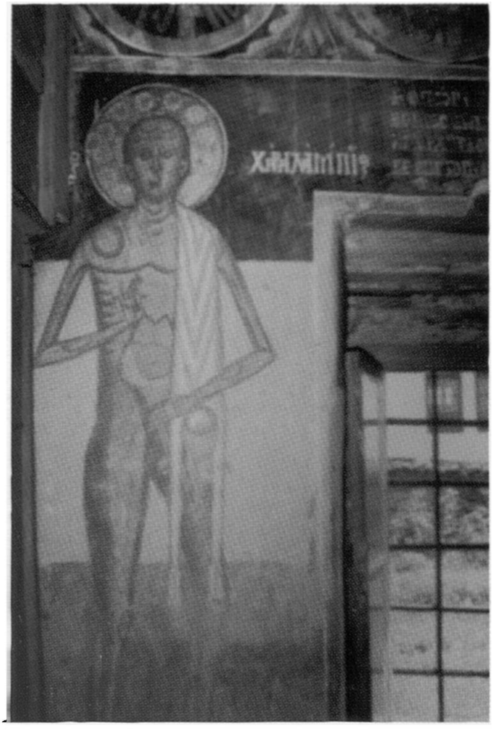
Карта № 10



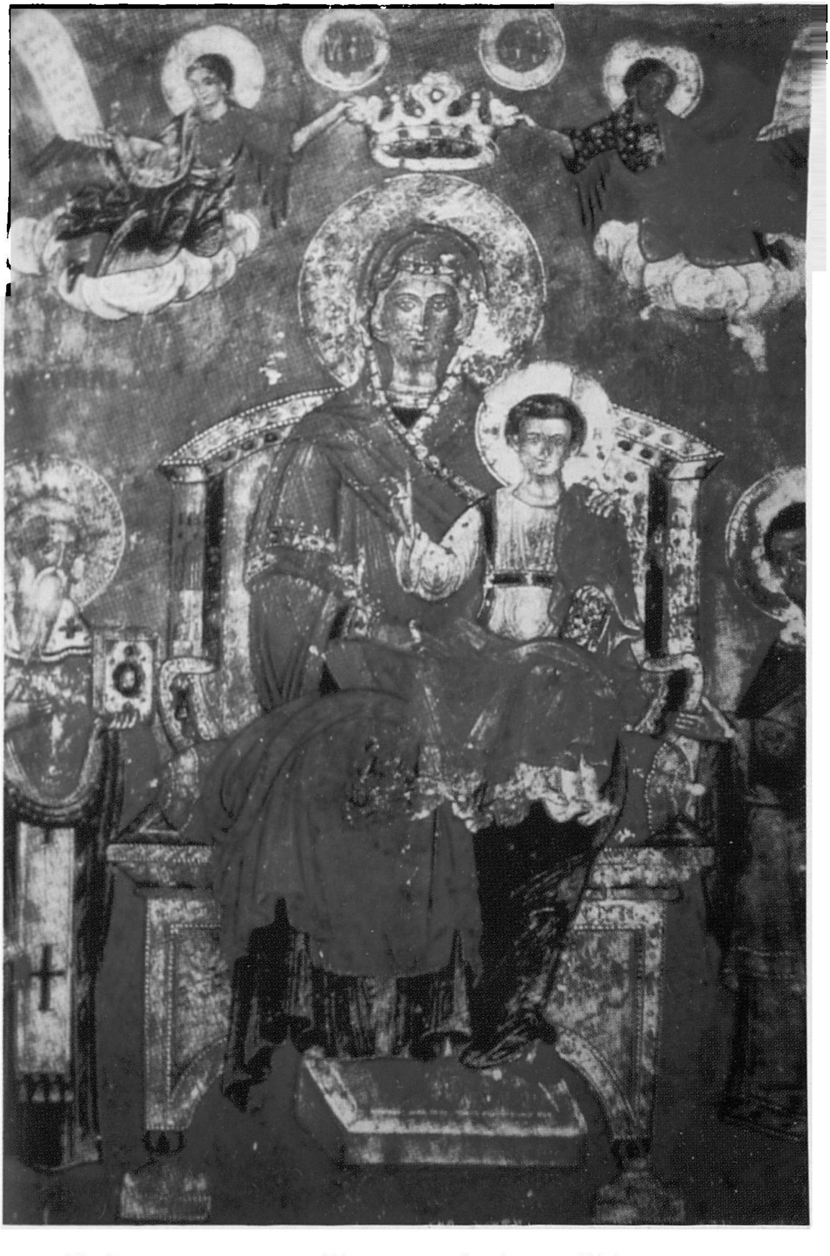
**Св. Харалампий с житийни сцени,
краят на XVIII — началото на XIX в.**



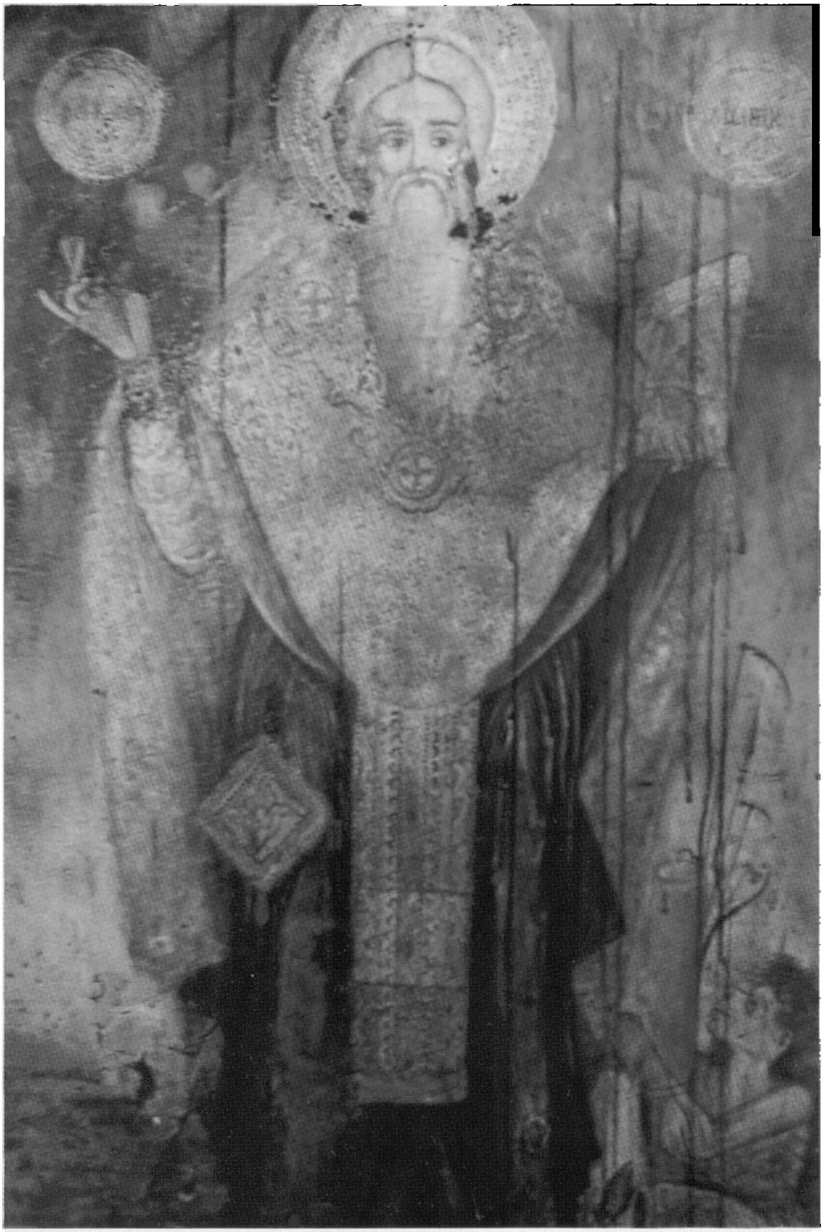
Стенопис в църквата
„Рождество Христово“,
Арбанаси



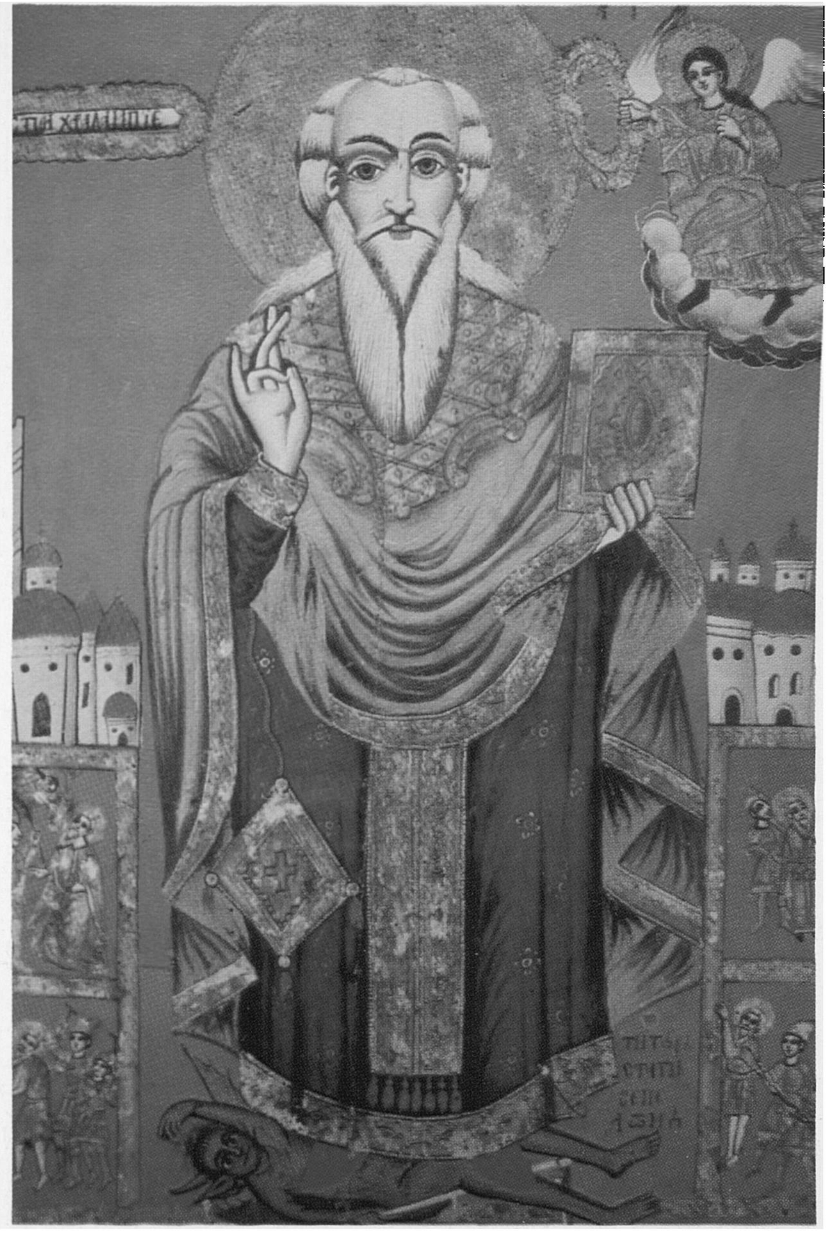
Стенопис в църквата
„Св. Атанасий“, Арбанаси



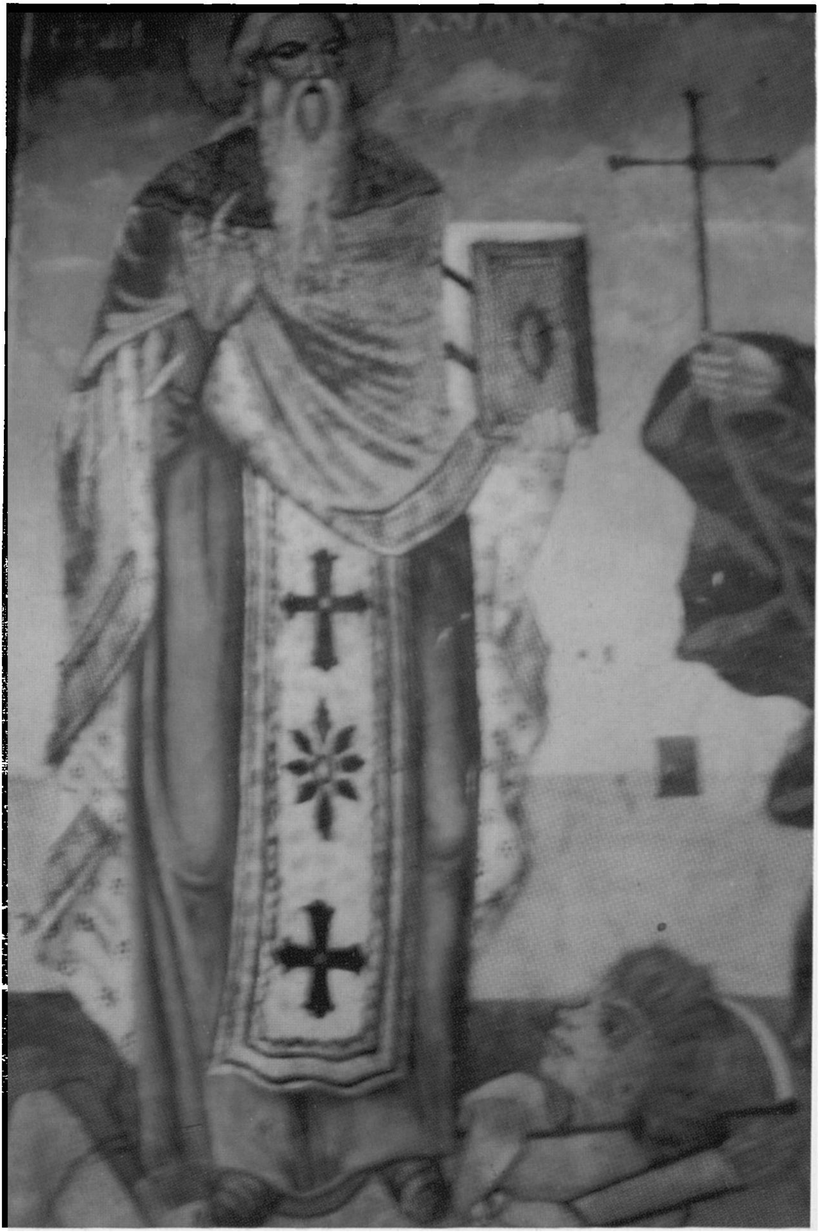
Св. Богородица със св. Харалампий и Алексий Божия човек, Хр. Димитров, 1787 г.



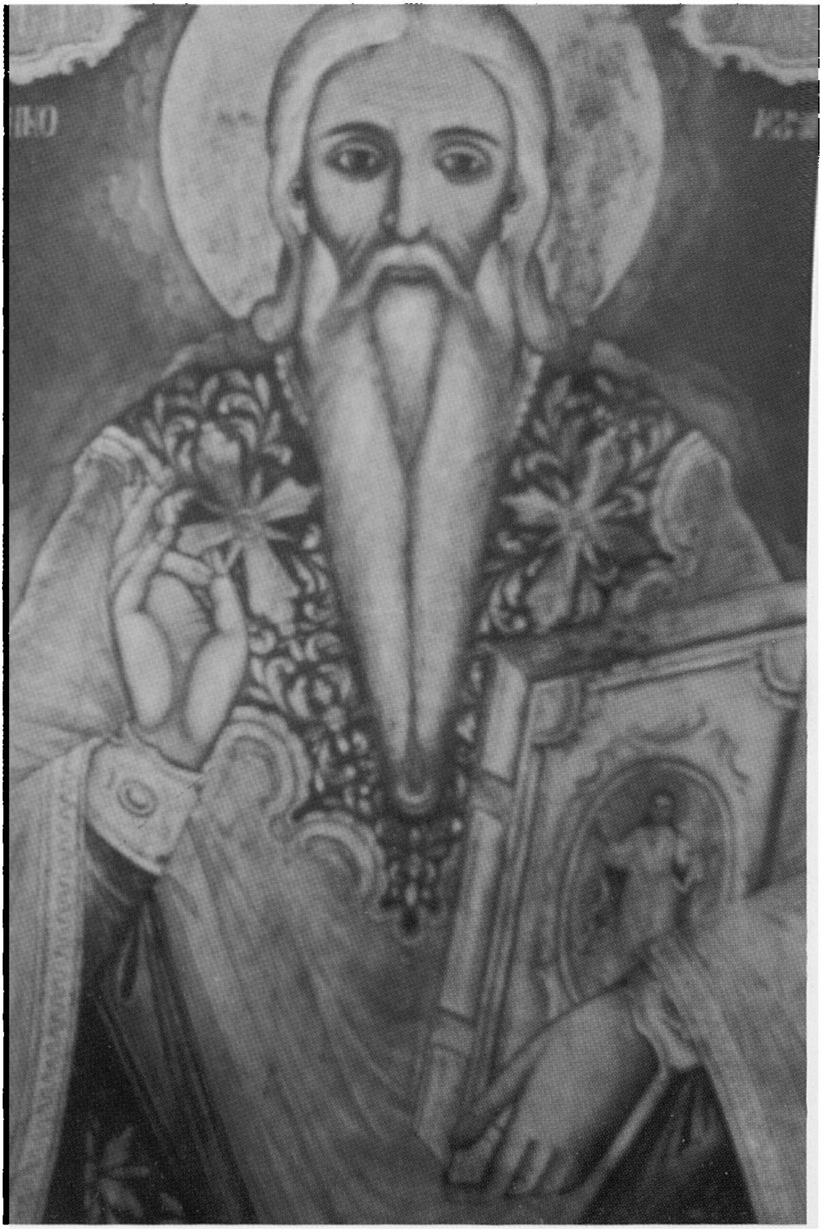
Св. Харалампий,
Й. п. Витанов, 1820 г.



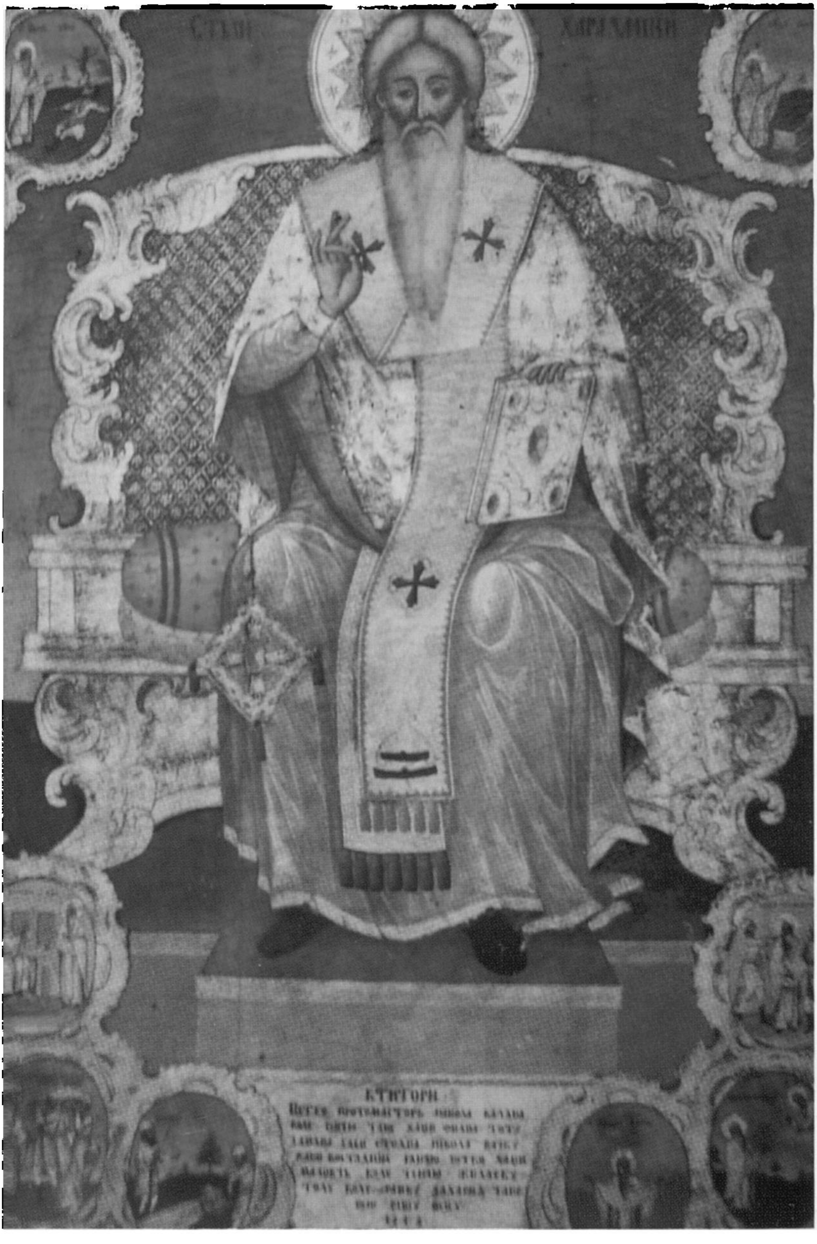
Св. Харалампий с житийни сцени,
1844 г.



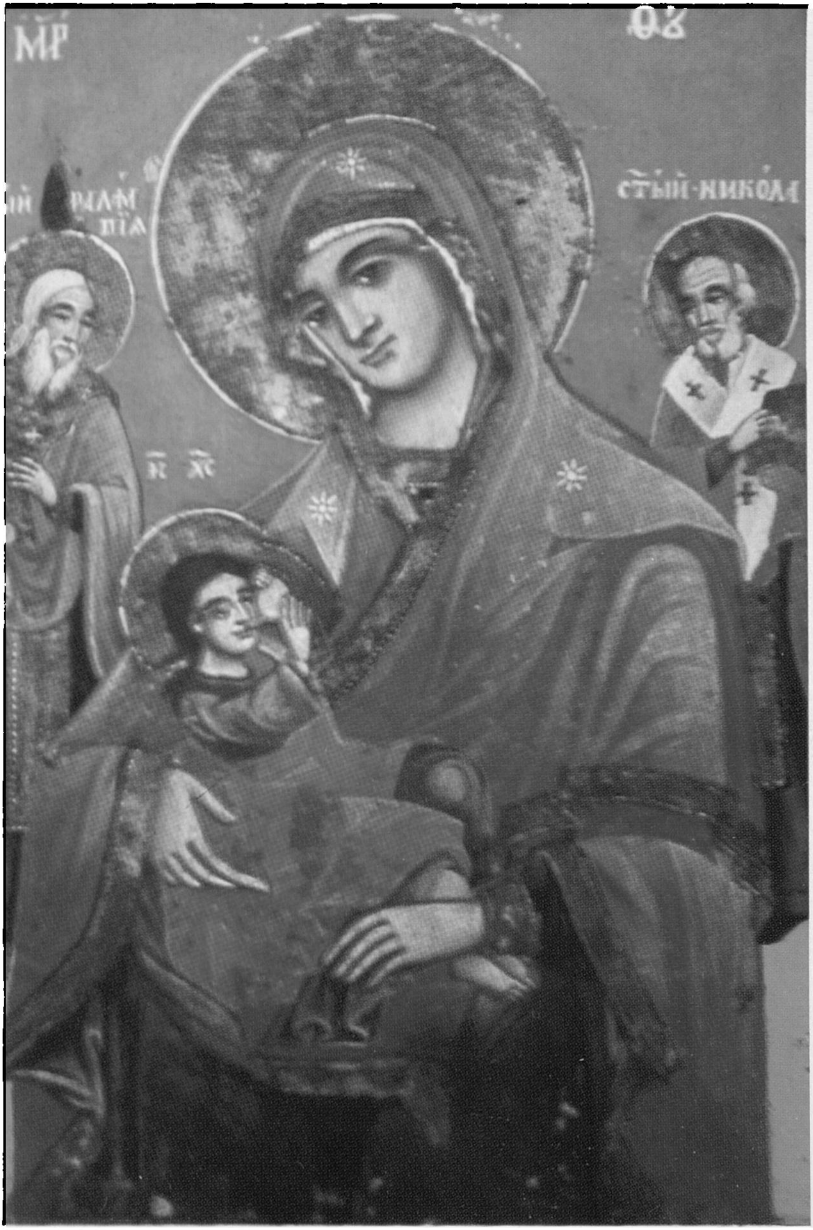
Св. Харалампий, стенопис в църквата в с. Златолист, Мелнишко, краят на XIX в.



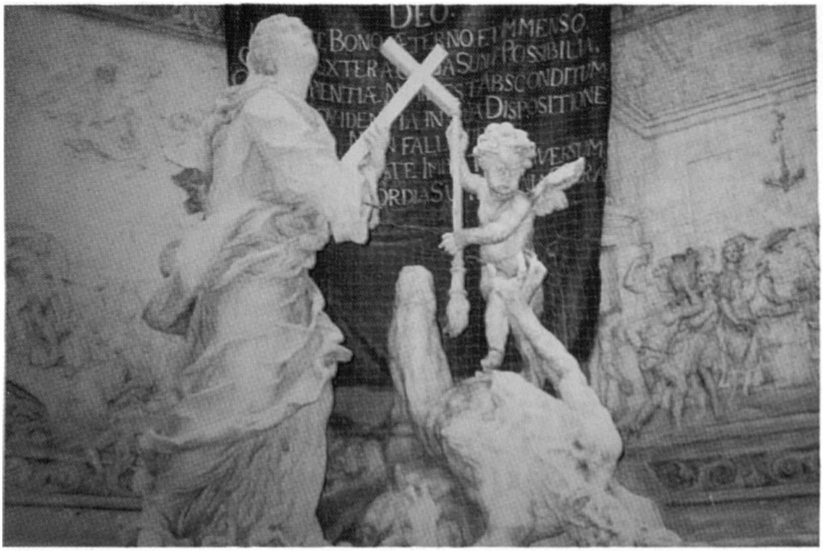
Св. Харалампий, XIX в.



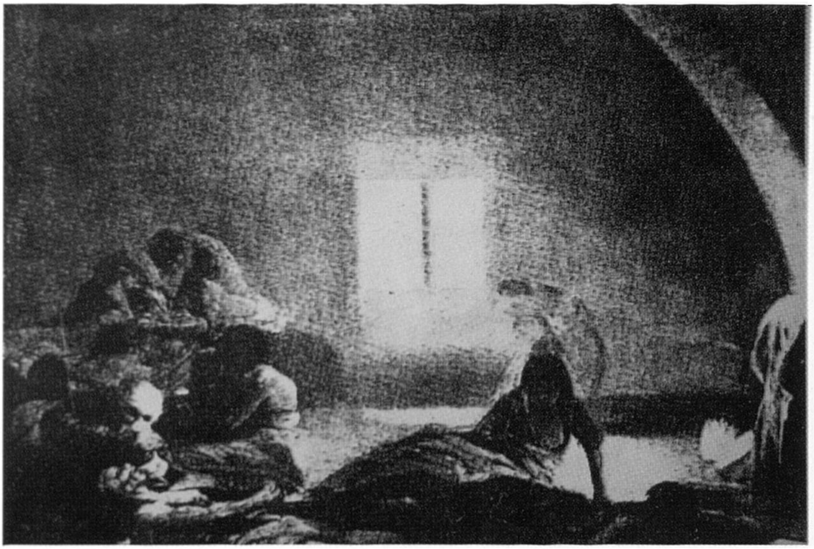
Св. Харалампий с житийни сцени,
Й. п. Витанов и п. Витан млади, XIX в.


МР
ѲѴ
СТЫЙ НИКОЛА
ІС ХС

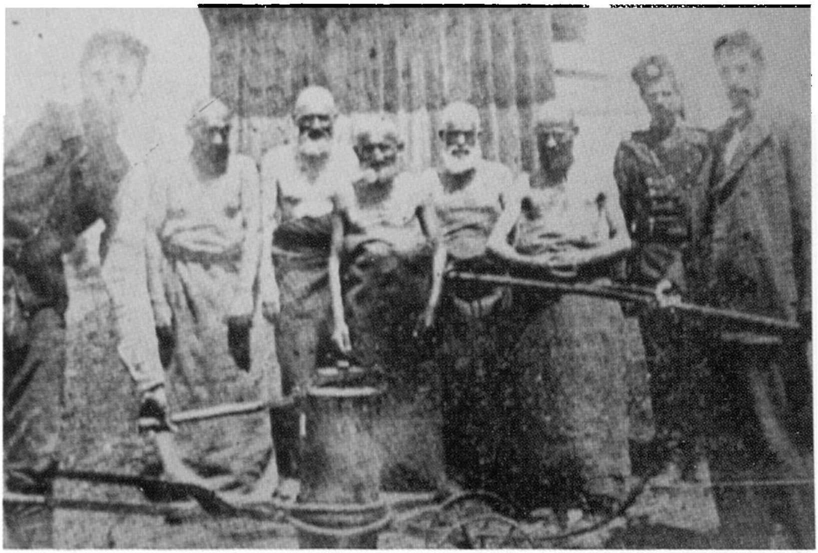
Св. Богородица със св. Никола и св. Харалампий, 1814 г.


DEO.
BONO ÆTERNO ET IMMENSO
POSSIBILIA
ABSCONDITUM
DISPOSITIONE
VERSUM

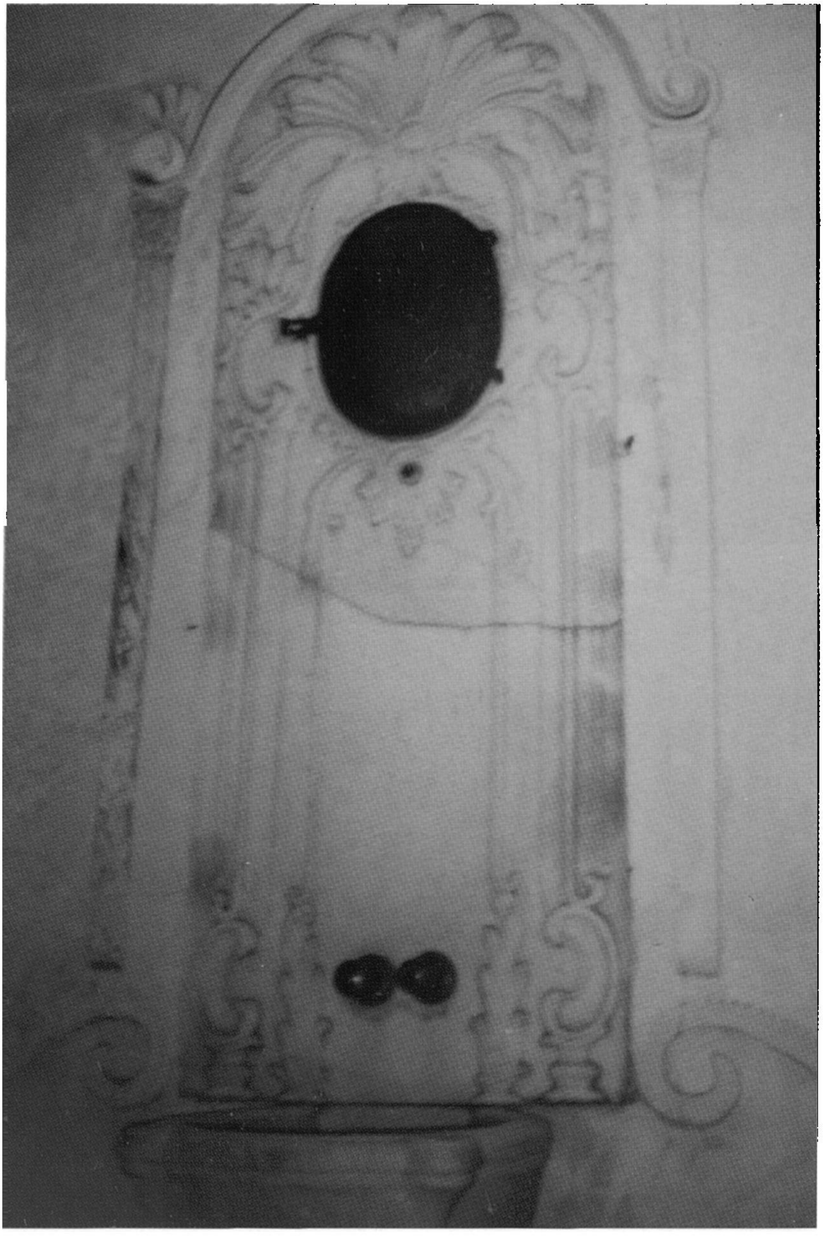
Колона на чумата, Виена



Болница за чумави,
Гоя, ок. 1810 г.



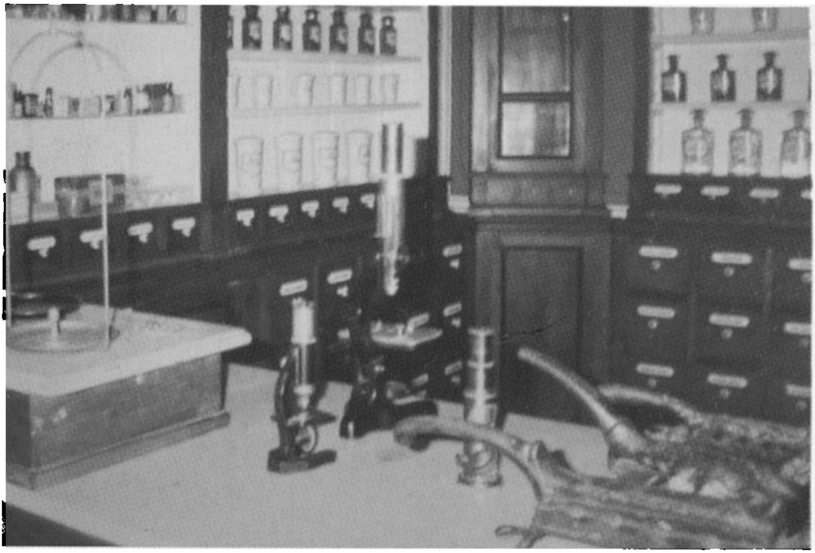
Карантина в Хебибчево, краят на XIX в.



**Баня в Хиндиляновата къща,
Пловдив, 1835—1840 г.**

Хиндиляновата къща в Пловдив

Прибори за приготвяне на лекарства.
Аптека на д-р Р. Петров, Пловдив, XIX в.



Медицинска везна, микроскоп и калъпи за лекарства, Пловдив, XIX в.

Ахтарница, Пловдив, XIX в.

Лекарствени препарати.
Аптека на д-р Р. Петров, Пловдив, XIX в.

Надя Манолова-Николова

ЧУМАВИТЕ ВРЕМЕНА (1700–1850)

Българска
Първо издание

Редактор **Лилия Божилова**
Предпечатна подготовка **Красимир Анастасов**

Формат 60x84 16
Печатни коли 19,75

Печат **Вулкан-4**

Надя Манолова-Николова преподава Българско възраждане в Историческия факултет на Софийския университет. Това е първата ѝ самостоятелна книга, която предлага на читателите трагичната, но интересна история на чумата в българските земи през XVIII и първата половина на XIX век. Монографията проследява хронологията и динамиката на болестта, преживяването, предпазването и спасяването от нея. С изследването си авторката се надява да привлече вниманието на историци, етнолози, културолози, и други специалисти върху слабо разработената история на болестите и влиянието им върху българското обществено развитие.